

VU Research Portal

De bevrijding van de holbewoner

van der Elst, A.

2004

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van der Elst, A. (2004). *De bevrijding van de holbewoner: Karl Lowith en het herstel van de humaniteit*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

De bevrijding van de holbewoner

Karl Löwith en het herstel van de humaniteit

ISBN 90 9017844 9

De bevrijding van de holbewoner
Karl Löwith en het herstel van de humaniteit
[Academisch proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam]

Ontwerp omslag: J. Heerens

VRIJE UNIVERSITEIT

De bevrijding van de holbewoner

Karl Löwith en het herstel van de humaniteit

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. T. Sminia,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der Wijsbegeerte
op dinsdag 20 april 2004 om 15.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

André van der Elst

geboren te Delft

promotor: prof.dr. S. Griffioen

*Voor mijn ouders,
die niet begrijpen,
maar wel verstaan.*

leescommissie:

dr. G.J. Buijs

dr. J. Davidse

prof. dr. H.G. Geertsema

dr. Th.W.A. de Wit

prof. dr. H.E.S. Woldring

INHOUDSOPGAVE

Woord vooraf	9
Inleiding	11
1 Historisering	23
1.1. Historisering en historisme	23
1.2. Descartes en Vico: natuur en geschiedenis	24
1.3. Hegels metafysisch historisme	26
1.4. Van verzoening naar 'Entzweiung': Hegels opvolgers	29
1.5. Van Dilthey tot Heidegger	35
1.6. Antropologische consequenties	37
2 Denaturering	41
2.1. Historisering en denaturering	41
2.2. Vooruitgang, techniek en natuurwetenschap	43
2.3. De wijsgerige achtergrond: het westers antropocentrisme	45
2.3.1. Descartes en Vico	45
2.3.2. Kant	46
2.3.3. Hegel	48
2.3.4. Marx	49
2.3.5. Heidegger	51
2.4. 'Weltverlust'	53
3 Secularisatie	57
3.1. Secularisatie als de kern	57
3.2. Historisering en denaturering als secularisaties	59
3.2.1. Descartes, Vico en Kant	59
3.2.2. Hegel en Marx	62
3.2.3. Heidegger: het existentialisme	64
3.2.4. Antropotheologie, eschatologie en zin	66
3.3. De religiekritiek en het wegvallen van God	68
3.4. Continuïteit of discontinuïteit?	75
4 De betekenis van het begrip natuur in Löwiths werk	83
4.1. Inleiding	83
4.2. De 'Welt' als 'Mitwelt' en 'Umwelt'.	84
4.3 Het primaat van natuur en wereld	90

5 Natuur en geschiedenis	97
5.1. Het begrip historisme	97
5.2. De ontwikkeling van Löwiths verhouding tot het historisme	103
5.3. Argumenten tegen het historisme	115
5.4 De natuurlijke geschiedenis	122
5.5 Vooroordeel, interpretatie en werkelijkheid	126
5.6 Historiciteit bij Löwith	132
5.7 Löwith en Nietzsche	141
5.8 Enkele conclusies	150
6 Natuur en mens	153
6.1 Terugblik	153
6.2 Het antropologische begin: de Doppelnatur	155
6.3 De mens als raadsel	164
6.4 Vrijheid en scepsis	181
7 Mens, geschiedenis en transcendentie	203
7.1. Een natuurlijke humaniteit	203
7.2. Historiciteit: onontkoombaar én problematisch	205
7.3. Normativiteit en het kwaad	207
7.4. Natuur, metafysica en religiositeit	211
7.5 De mens in de geschiedenis	218
Samenvatting	227
Zusammenfassung	231
Literatuurlijst	237
Register	245

Woord vooraf

Het schrijven van een proefschrift is een soort markeringspunt in het leven van de schrijver ervan. Zijn leven kan opgedeeld worden in de tijd vóór en de tijd ná de dissertatie. Het voorwoord staat als het ware op de grens van die twee levens, gezien het tijdstip waarop het geschreven wordt: als de studie klaar is. Daardoor biedt het ook de mogelijkheid om te kijken en de afgelegde weg nog één keer te overzien.

Ik had ruim vijftien jaar geleden, toen ik voor het eerst en enigszins aarzelend bij de man die nu mijn promotor is de collegezaal binnenstapte, nooit kunnen denken dat die eerste stappen zouden leiden tot een proefschrift. Als aankomend historicus denk je niet in de eerste plaats aan een promotie in de wijsbegeerte. Dat het er toch van gekomen is, heb ik aan meerdere mensen te danken. Zij hebben allen op hun eigen wijze een bijdrage geleverd aan de totstandkoming van dit boek.

Ik noem allereerst mijn promotor, Prof. dr. S. Griffioen. Dat ik hem als eerste noem, is meer dan een zaak van formaliteit en correctheid. Hij heeft mij persoonlijk gevraagd deze studie op me te nemen en mij tijdens de gesprekken die we hadden altijd gestimuleerd door te gaan. ‘Ik geloof in dit project’, zei hij dan. Dat vertrouwen heeft hij al de jaren van deze studie – die naast het werk als docent plaats moest vinden – gehouden en overgebracht. De goede verstandhouding en meer dan formele contacten hebben me altijd goed gedaan, zeker wanneer ik verdwaald was in het oerwoud dat wijsbegeerte heet.

Hoewel ik hem tijdens deze studie helaas uit het oog verloren heb, dient op deze plaats toch de naam genoemd te worden van dr. J. Davidse. Hij is het namelijk geweest die mij in dat oerwoud op het spoor gebracht heeft van de filosoof Karl Löwith. Ik hoop dat het uiteindelijke product enigermate aan zijn verwachtingen voldoet.

Hoewel het werk aan deze dissertatie een vrij eenzaam bedrijf is geweest, dat door de meeste collega's op het werk dat ik dagelijks doe niet begrepen wordt, wil ik hen toch hartelijk danken voor de getoonde belangstelling. Enkele namen wil ik in het bijzonder noemen. Allereerst dank ik N. Stam voor de bijzonder vakkundige manier waarop hij het manuscript taalkundig heeft gecontroleerd. Als het nu nog fouten bevat, zijn die absoluut niet aan hem te wijten. Dit proefschrift had er niet zo uitgezien als nu het geval is zonder de medewerking van J. Heerens. Hij ging zonder aarzelen in op mijn verzoek een omslag te ontwerpen. Het resultaat mag er zijn! Dank ook aan drs. J. Paalberends die zo vriendelijk was de samenvatting te vertalen in het Duits. Het bezorgde hem zichtbaar plezier en dat deed mij deugd. Heel in het bijzonder wil ik mijn zeer hartelijke dank uitspreken aan het adres van mr. C. Kruijning. De ruimte op deze plaats is te beperkt om duidelijk te maken welke bijdrage hij

heeft geleverd. Het is zeker niet in de laatste plaats aan hem te danken dat ik deze studie af heb kunnen ronden. De talloze gesprekken die we hebben gevoerd zal ik niet licht vergeten; de afgelopen jaren stimuleerden ze mij om vol te houden.

Al die jaren van studie waren er ook de vrienden – teveel om op te noemen. Voor één van hen maak ik evenwel een uitzondering. Ir. D. Buitelaar heeft ervoor gezorgd, dat het manuscript in de goede opmaak bij de drukker kon komen. Mijn computervaardigheden schoten toch echt tekort om dat voor elkaar te krijgen.

Over mijn ouders hoef ik hier niets te zeggen. Laat het feit, dat ik aan hen dit boek heb opgedragen, voldoende zijn.

Bij mijn doctoraalscriptie deed ten slotte als motto een citaat dienst uit een psalm zoals weergegeven in de proloog van de laatmiddeleeuwse wereldkroniek *Fasciculus Temporum*: ‘Generacio et generacio laudabit opera tua en potentiam tuam pronuntiabunt’. En met dit liturgische perspectief op de eenheid van de geschiedenis wil ik ook dit voorwoord besluiten.

Inleiding

In het wintersemester van 1918-1919 hield Max Weber op verzoek van de ‘Freistudentische Bund’¹ in een overvolle zaal van een boekhandel zijn beroemde rede ‘Wissenschaft als Beruf’. Een van de aanwezigen was de toen twintig jaar oude student Karl Löwith. Als hij in 1941 zijn autobiografie schrijft, ziet hij nog voor zich hoe Weber bleek en gejaagd door de zaal heen liep naar de lessenaar. Hij was diep onder de indruk van hetgeen door Weber aan de aanwezige studenten voorgehouden werd. Webers woorden hadden voor de jonge student Löwith iets van verlossing in zich en hij proefde er een diepe humaniteit achter. Weber sprak voor hem de juiste woorden in een tijd – de oorlog was net beëindigd – waarin Duitsland op zijn grondvesten trilde. Löwith vat de indruk die de lezing op hem maakte als volgt samen:

‘Denn vor uns liege kein blühender Lenz, sondern eine Nacht von undurchdringlicher Finsternis, und vergeblich sei es, in unserer entzauberten Welt auf Propheten zu warten, die uns sagen, was wir denn tun sollen. Daraus zog Weber die Lehre: an unsere Arbeit zu gehen und der “Forderung des Tages” gerecht werden.’²

Volgens Weber kwam het er nu, in een onttoverde wereld, op aan dat ieder *persoonlijk* de keuze maakte wat voor hem goddelijk of duivels is. Aan de eisen van de dag kan voldaan worden ‘indien iedereen die demon vindt en gehoorzaamt, die de draden van *zijn* leven vasthoudt’.³

Wie het leven van Löwith overziet⁴, kan de conclusie trekken dat er wel

¹ P. Dassen geeft deze naam op voor de studentenvereniging; P. Dassen, *De onttovering van de wereld. Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland, 1890-1920* (s.l. 1999), 65. Löwith zelf heeft het over de ‘Freistudentenschaft’ (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Frankfurt am Main 1989), 16).

² K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, 17/18. Waar vanaf nu in de noten geen auteur vermeld staat, is het betreffende werk van Löwith.

³ M. Weber, *Wetenschap als beroep en roeping* (Alphen aan den Rijn 1970), 24 en 31.

⁴ Autobiografische informatie over zijn leven is te vinden in de volgende publicaties:

- *Mein Leben in Deutschland*. Daarin is ook zijn ‘Curriculum vitae’ uit 1959 opgenomen.
- ‘Fiala, Die Geschichte einer Versuchung’ in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* VI, 1 (1997), 136-167. Het betreft hier een in 1926 geschreven autobiografisch verhaal over Fiala (=Löwith) waarin hij zijn oorlogservaringen en eerste studiejaren beschrijft. Het gepubliceerde bevat slechts een deel van het complete ma-

een krachtige demon nodig geweest moet zijn om in een dergelijk leven de draden vast te houden. Het leven van de jood Karl Löwith is getekend door de Tweede Wereldoorlog. De geschiedenis heeft zijn bestaan diep geraakt. Hij werd geboren op 9 januari 1897 te München in een joods gezin. Hij was het enige kind: zijn oudere zus overleed in 1908. Zijn vader Wilhelm Löwith (1861-1932) was naast schilder ook hoogleraar aan de kunstacademies in Wenen en München. In religieus opzicht had het jood-zijn geen betekenis meer in dit geëmancipeerde gezin. Löwith werd dan ook protestants gedoopt.⁵ Wanneer de historische omstandigheden zijn jood-zijn niet geprofileerd hadden, zou dit gegeven waarschijnlijk geen enkele rol meer in zijn leven gespeeld hebben. Hij wist zich Duitser en zijn vrouw Ada was niet-joods. In zijn autobiografie waagt hij zich zelfs aan uitspraken die als antisemitisch gekarakteriseerd zijn.⁶

Bij het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in 1914 meldde Löwith zich aan als oorlogsvrijwilliger. Hij geeft hiervoor verschillende motieven op: de behoefte zich te emanciperen van de burgerlijke cultuur, de verwarring waarin hij terecht gekomen was na het vastlopen van zijn eerste vriendschap en de invloed van Nietzsche en Schopenhauer.⁷ Na een korte opleiding deed hij zijn

nuscript dat zich in het archief te Marbach am Neckar bevindt. Het pseudoniem Fiala heeft hij overigens later nog weer gebruikt in zijn artikel over Carl Schmitt en ook voor het origineel van *Mein Leben in Deutschland*.

- *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941* (Stuttgart 2001). Hierin beschrijft hij vrij uitgebreid de reis per schip van Italië naar Japan in 1936 en korter de reis, eveneens per schip, in 1941 van Japan naar Amerika.
- De levenslange briefwisseling met Leo Strauss, uitgegeven in: Leo Strauss, *Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (Stuttgart 2001), 607-697.

⁵ B. Heiderich, 'Zum Agnostizismus bei Karl Löwith' in: H.R. Schlette, *Der moderne Agnostizismus* (Düsseldorf 1979), 92-109; aldaar 94.

⁶ B. Pansa, *Juden unter japanischer Herrschaft. Jüdische Exilerfahrungen und der Sonderfall Karl Löwith* (München 1999), 103-106. De schrijfster analyseert daar uit *Mein Leben in Deutschland* enkele gedeelten waarin Löwith bijzonder afstandelijk over de joden schrijft, alsof hij zelf aan die groep geen deel heeft. Het verwijt van antisemitisme komt op naar aanleiding van het onderscheiden door Löwith van bepaalde joodse eigenschappen waardoor de joden op afstand blijven van de Duitsers. Hij gebruikt het woord zelf ook om zijn houding te omschrijven tegenover een 'typischer Frankfurter Jude'. Deze riep bij hem antisemitische gevoelens op. Tijdens het verblijf in Italië vermeed het echtpaar Löwith het contact met 'allzu jüdischen Juden, die unter sich eine Art Ghetto bildeten'; ze prefereerden de omgang met de joden die zich, net als zijzelf, Duitser voelden; *Mein Leben in Deutschland*, 90. Zie ook zijn opmerkingen in de briefwisseling met Strauss, 645-646.

⁷ *Mein Leben in Deutschland*, 1. In 'Fiala, Die Geschichte einer Versuchung', 141 schrijft hij dat Fiala 'aus der Tragödie seiner ersten Freundschaft keinen besseren Ausweg wußte'.

eerste frontervaringen op in Frankrijk; later, na de overgang van Italië naar het geallieerde kamp, werd hij overgeplaatst naar het noorden van Italië. Hij meldde zich toen er vrijwilligers gevraagd werden voor een nachtelijke patrouille naar de vijandelijke stellingen.⁸ Tijdens die patrouille stuitte ze op een troep Italiaanse soldaten en in het vuurgevecht dat volgde, werd Löwith zwaar gewond. Hij werd afgevoerd en bracht twee jaar in krijgsgevangenschap door. Zijn verwonding heeft er voor gezorgd dat een van zijn longen definitief niet meer werkte. Overigens heeft zijn kennismaking met Italië en de Italianen hem een blijvende liefde voor dat land bijgebracht. Op verschillende plaatsen in zijn werk heeft hij daarvan blijk gegeven.⁹

Nadat hij uit de militaire dienst ontslagen was, schreef Löwith zich in aan de universiteit van München om daar filosofie en biologie te gaan studeren. Met filosofie had hij zich al jong ingelaten: op dertienjarige leeftijd las hij reeds Schopenhauer en Kant.¹⁰ De keuze voor deze twee vakken is een boeiend gegeven, gezien de rol die het begrip natuur later in zijn werk speelt.¹¹ Een jaar later – in 1919 dus – verplaatste hij vanwege de in München ontstane onrust ten gevolge van het uitroepen van de radenrepubliek, zijn studieactiviteiten naar Freiburg, waar hij onder het gehoor van Husserl kwam. Hij kreeg voor de grondlegger van de fenomenologie een grote waardering, waarvan hij in zijn autobiografie blijk geeft. De opstelling van Husserl tijdens de dreigende bezetting in 1923 van Freiburg door de Franse troepen imponeerde hem. Husserl bleef gewoon in grote rust en zelfverzekerdheid doorwerken alsof er niets aan de hand was, ‘als könne der reine Ernst des wissenschaftlichen Forschens durch nichts in der Welt gestört werden’.¹² De belangrijkste ontmoeting in Freiburg, zowel persoonlijk als wijsgerig, was echter die met de jonge assistent van Husserl, Martin Heidegger. Deze heeft hem diepgaand beïnvloed. Omdat promoveren bij Heidegger nog niet mogelijk was – die had namelijk

⁸ Volgens ‘Fiala, die Geschichte einer Versuchung’, 143/144 doorzag hij op het moment dat hij met de vijand werd geconfronteerd zijn eigenlijke motief voor het aangaan van de uitdaging van de patrouille. Het was ‘der Wunsch nach dem kettenlösenden Engel (...) sei er auch nur ein Würgengel’. De ‘kettenlösenden Engel’ is een verwijzing naar het verhaal in Handelingen 12 over de bevrijding van de apostel Petrus uit de gevangenis door een engel die zijn ketenen losmaakte. In concreto wil Löwith hier zeggen dat Fiala deze patrouille als middel wilde gebruiken om zijn leven te beëindigen.

⁹ Zie bijvoorbeeld: *Mein Leben in Deutschland*, 8;, 144; ‘Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith’, 654: ‘Augenblicken des besten Glücks, die man eher im Süden als im Norden erfährt’; *Vom Rom nach Sendai*, 7: ‘Man kann hier leben, ohne irgend etwas Bestimmtes für die nächste und weitere Zukunft zu tun’.

¹⁰ *Mein Leben in Deutschland*, 14.

¹¹ B. Heiderich, ‘Zum Agnostizismus bei Karl Löwith’, 95.

¹² *Mein Leben in Deutschland*, 26. In ‘Fiala, die Geschichte einer Versuchung’, 147 gaat Löwith ook op de ontmoeting met Husserl in. Daar heet Husserl *Endlich*; hij wordt vooral geschetst als iemand die opging in zijn ideeën.

een plaats als ‘Privatdozent’ – ging hij daarvoor terug naar München, waar hij zijn promotiestudie deed bij Moritz Geiger. Zijn proefschrift had als titel *Auslegung von Nietzsches Selbstinterpretation und von Nietzsches Interpretation*.¹³

Na een kort verblijf als huisleraar bij een aristocratische familie te Mecklenburg en een ‘Flucht aus der Zeit’¹⁴ van een jaar naar Italië, keerde hij terug naar Marburg, waar hij zijn ‘Habilitationsschrift’ schreef bij Heidegger. Dit werk, dat nog uitvoerig aan de orde zal komen, droeg als titel *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Heidegger steunde hem krachtig in zijn poging zich te habiliteren en een plaats op de universiteit te verwerven. De habilitatie werd ook in Heideggers huis gevierd.¹⁵ Aan de universiteit van Marburg – Löwith was inmiddels getrouwd met Adelheid (Ada) Kremmer – kreeg hij een goede positie en hij doceerde daar tot 1934. De dreiging van de nationaal-socialistische beweging werd hij pas heel laat gewaar.¹⁶

De machtsovername van de nationaal-socialisten in januari 1933 betekende voor Löwith zoals voor alle Duitse joden een cesuur in zijn leven. Hij werd voor het eerst geconfronteerd met zijn jood-zijn. In eerste instantie troffen de antisemitische maatregelen hem nog niet. De wet waardoor alle joodse ambtenaren uit hun functie werden ontslagen (‘Gesetz zur Wiederherstellung des deutschen Beamtentums’) kende namelijk de zogeheten ‘Frontparagraf’, die bepaalde dat joodse ambtenaren die in het leger gediend hadden niet ontslagen werden. Hij voelde zich echter niet meer thuis aan de Marburger universiteit waar hij zich ‘ein wegen seiner Kriegsteilnahme geduldeter Nichtarier’ wist.¹⁷ Onder druk van deze omstandigheden vertrok hij in 1934 naar Italië¹⁸ waar hem door een stipendium van de Rockefeller Foundation de mogelijkheid geboden werd zijn studie voorlopig een jaar voort te zetten.¹⁹ Hij rekende er op

¹³ Deze dissertatie is nooit in druk verschenen, in eerste instantie vanwege de inflatoire omstandigheden destijds in Duitsland. Later was Löwith zelf niet erg tevreden meer over dit werk. O. Donaggio heeft de inhoud kort weergegeven in ‘Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens’ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000), 37-48; aldaar 39-44.

¹⁴ *Mein Leben in Deutschland*, 62.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (Frankfurt am Main 1977), 44.

¹⁶ *Mein Leben in Deutschland*, 66: ‘Ich war politisch so ahnungslos wie die meisten meiner Kollegen’.

¹⁷ *Ibidem*, 79.

¹⁸ Gadamer schrijft hierover: ‘Der Abschied war bitter’ en ‘man schämte sich zu bleiben’. H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, 54.

¹⁹ Dit stipendium had hij al gekregen voor de machtsovername door Hitler; het zou reeds in 1933 ingaan. Om echter niet de indruk te wekken vrijwillig zijn positie aan de universiteit op te geven, wachtte hij – mede op advies van Heidegger – tot 1934 met de aanvaarding ervan; *Ibidem*, 78. Uit zijn briefwisseling met Strauss blijkt hoe druk hij met zijn toekomst bezig is geweest. De poging om het stipendium te krijgen loopt

ondanks alles wat er in Duitsland plaats had gevonden, terug te kunnen keren naar Marburg. In het voorjaar van 1935 werd hem echter zijn leeropdracht ontnomen. Tijdens de reis die hij vervolgens naar Berlijn en Marburg ondernam, werd hem duidelijk dat 'das Kapitel 'Marburg' und insofern Deutschland bzw. deutsche Universität' afgesloten was.²⁰ Dat leverde echter wel een situatie van grote onzekerheid op: hij moest zich zorgen gaan maken om zijn levensonderhoud. Hij schreef op oudejaarsdag 1935 aan Strauss: 'Die äusseren Lebensverhältnisse sind so schwierig und kraftverbrauchend geworden dass meine Arbeit an Burckhardt nur sehr langsam fortschreitet'.²¹

Tijdens zijn verblijf in Italië ontmoette hij nog een keer zijn leermeester Heidegger met wie hij altijd een heel nauwe relatie had gehad.²² Deze was in Rome in verband met lezingen over Hölderlin die hij daar zou houden.²³ Van deze ontmoeting heeft Löwith een pijnlijk verslag gegeven in zijn autobiografie. Met hun beider vrouwen en de twee zonen van Heidegger trokken zij samen een dag op. Heidegger hield tijdens dit samenzijn het partijinsigne van de NSDAP gewoon op, klaarblijkelijk zonder het besef te hebben dat dit tegenover Löwith erg gênant was. In een gesprek met Löwith gaf hij onomwonden blijk van zijn geloof in Hitler en het nationaal-socialisme als de enig begaanbare weg voor Duitsland. Het contact met Heidegger is in Löwiths weergave daarna verbroken. Löwith kreeg geen reactie meer op brieven of de toezending van boeken.²⁴ Er is echter wel een gedeelte van een brief bekend die dateert van 18 juli 1937 waarin Heidegger zich in vriendelijke bewoordingen tot Löwith richt en zijn blijdschap er over uitspreekt dat hij (in Japan) een betrekking heeft gevonden.²⁵ De verhouding tot Heidegger is altijd dubbelzinnig gebleven. Enerzijds was er de blijvende verwijdering zowel in persoonlijk als in

als een rode draad door deze briefwisseling heen. Strauss heeft zich als goede vriend voor deze zaak ingezet en wordt daarvoor door Löwith hartelijk bedankt (pag. 634; brief van 20 augustus 1933). Overigens was een vertrek uit Duitsland wel het laatste waar hij aan dacht. Nog 13 mei 1933 schrijft hij aan Strauss: 'ein deutsch-jüdisches Emigrantenschicksal wäre das *Letzte* was ich auf mich nehmen wollte'. Voorlopig meende hij door de frontparagraaf voldoende gedekt te zijn (pag. 622).

²⁰ 'Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith', 643 (brief van 23 februari 1935), zie ook *Mein Leben in Deutschland*, 104/105.

²¹ 'Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith', 657.

²² Löwith assisteerde Heidegger bijvoorbeeld bij de correctie van *Sein und Zeit*. H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, 44.

²³ Heidegger hield in Rome nog een tweede voordracht; daarvoor was Löwith echter niet uitgenodigd omdat hij joods was! H. Ott, *Unterwegs zu Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt / New York 1988), 132.

²⁴ *Mein Leben in Deutschland*, 56-58. In *Von Rom nach Sendai*, 11 voert hij later dit gedrag van Heidegger op als voorbeeld van het gebrek aan smaak van de Duitsers,

²⁵ Brief van 18 juli 1937, opgenomen in D. Papenfuss / O. Pöggeler (red.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2: Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main 1990), 39.

wijsgerig opzicht, anderzijds is Löwith hem altijd als zijn leermeester blijven eren. Zijn bijdrage aan de bundel die ter gelegenheid van Heideggers tachtigste verjaardag verscheen, is daarvan een duidelijk getuigenis.²⁶ Hij was een criticus zonder bitterheid.²⁷

Om een nieuwe betrekking te vinden ondernam Löwith vanuit Italië verschillende initiatieven, maar uiteindelijk leidden bestaande contacten met Japan tot een benoeming aan de universiteit van Sendai. Op 12 oktober 1936 vertrokken hij en zijn vrouw vanuit Napels met het passagiersschip de 'Suwa Maru' naar Japan.²⁸ Tijdens het verblijf in Japan schreef hij zijn bekende werk *Von Hegel zu Nietzsche*. Op zeker moment kwam hem een papier onder ogen dat handelde over een prijsvraag die was uitgeschreven voor biografische verhandelingen over het leven in Duitsland voor en na 30 januari 1933. Löwiths inzending is zijn autobiografische *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* geworden.²⁹ Hoewel hij in Japan gastvrij ontvangen werd, leefde hij er

²⁶ 'Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur' in: *SS 8* (Stuttgart 1984), 276-289. De dubbelheid in de relatie komt in de eerste zin van dit artikel direct helder naar voren: 'Das erste, was ich bei dieser einmaligen Gelegenheit sagen möchte, ist mein persönlicher Dank dafür, daß ich mit dabei sein darf, obwohl ich nicht zu den Schülern gehöre, die in der von Ihnen eingeschlagenen Richtung weitergedacht haben'. Ook in het interview met *Der Spiegel* is hij opvallend positief over Heidegger; *Der Spiegel* 20 oktober 1969, 204-211.

²⁷ D. Henrich, 'Sceptico Sereno. Rede am 9.1.1967' in: H. Braun/ M. Riedel (Herausg.), *Natur und Geschichte*. Karl Löwith zum 70. Geburtstag (Stuttgart 1967), 458-463; aldaar 461.

²⁸ Het dagboek dat van deze reis bewaard gebleven is, levert niet alleen een beeld op van de reis en de omstandigheden aan boord, maar geeft ook zicht op de schrijver ervan. Voortdurend is Löwith herkenbaar. Op allerlei onverwachte momenten duiken er in het verslag bespiegelingen op die kenmerkend voor hem zijn. Ik geef daar ter illustratie enkele voorbeelden van. Als hij beschrijft dat het schip rustig over een kalme zee vaart, komt hij tot de uitspraak dat voor de zee alle mensen gelijk zijn en hij merkt dan op: 'Dank dieser länderverbindenden Universalität des Meeres kann ein Kapitän sicher niemals so borniert sein wie ein Professor, der zwar vielleicht Universal-Geschichte doziert, aber auf dem Festland und im Umkreis einer Stadt, als gebe es nur Geschichte und weder Himmel noch Meer: ewiggleiche Wiederkehr!' En tijdens een korte excursie op Ceylon karakteriseert hij zijn Engels-Amerikaanse medepassagiers als mensen die alleen maar oog hebben voor 'Fortschritte' zoals nieuwe banken en restaurants en niet voor de inheemse cultuur. *Von Rom nach Sendai*, 31/33 en 47.

²⁹ De achtergrond van deze prijsvraag is onderzocht door L. Weissberg. Het betrof een project van drie Amerikaanse wetenschappers, een psycholoog, een historicus en een socioloog, die de invloed na de wilden gaan van het nationaal-socialisme op de Duitsers. Met het materiaal dat uit deze prijsvraag kwam, is verder weinig gedaan. Met Löwiths inzending konden ze overigens weinig beginnen; daarvoor was de tekst te filosofisch. De brief met de mededeling dat zijn bijdrage niet in aanmerking kwam voor de prijs is nog bewaard gebleven. L. Weissberg, 'Preisfragen zu einem Leben in Deutschland vor und nach 1933. Das Beispiel Karl Löwith' in: *Exil: Forschung, Er-*

toch vrij geïsoleerd. Dat was zeker het geval toen de band tussen Japan en het nationaal-socialistische Duitsland steeds nauwer aangehaald werd. De druk vanuit de nazi's op de positie van Löwith werd steeds sterker, zodat ook zijn bestaan in Japan op losse schroeven kwam te staan. Om deze reden besloten Löwith en zijn vrouw in 1941 Japan te verlaten en zich in de Verenigde Staten te vestigen. De kennismaking met de oosterse cultuur in Japan is overigens voor de ontwikkeling van zijn denken niet onbelangrijk geweest.³⁰

In de Verenigde Staten kreeg Löwith dankzij de hulp van de theologen Tillich en Niebuhr een betrekking aan het theologische seminarie te Hartford. Daar maakte hij diepgaander dan tot dan toe het geval was geweest kennis met de kerkvaders. De combinatie hiervan met de ervaring die hij opdeed met de aard van het protestantisme dat hij om zich heen waarnam ('sozial und moralisch sehr wirksam, aber als Glaube dem Fortschrittsglauben des 18. und 19. Jahrhunderts ähnlicher (...) als dem des Neuen Testaments'³¹) leidde tot de publicatie van zijn waarschijnlijk meest bekende boek *Meaning in history*, dat een kritische analyse van de in het verleden ontwikkelde geschiedfilosofische concepties geeft.³² In 1949 verwisselde hij zijn plaats aan het seminarie in Hartford voor een plek aan de 'New School for Social Research' in New York. Zijn verblijf daar was echter van korte duur. Op voorspraak van Gadamer³³

kennntnis, Ergebnisse 18 (1998) Heft 2, 14-23.

³⁰ 'Curriculum Vitae' in *Mein Leben in Deutschland*, 151/152. Zie voor de relatie Löwith - Japan: B. Pansa, *Juden unter japanischer Herrschaft. Jüdische Exilerfahrungen und der Sonderfall Karl Löwith*. W. Schwentker,, 'Karl Löwith und Japan' in: *Archiv für Kulturgeschichte* 76 (1994) Heft 2, 415-449. B. Stevens, 'Karl Löwith et le nihilisme japonais' in: *Revue philosophique de Louvain* jrg. 93 nr. 4 (1994), 508-545;

³¹ 'Curriculum Vitae', 152.

³² De Duitse vertaling hiervan is *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* en onder deze titel is het ook te vinden in het verzamelde werk (*SS 2* (Stuttgart 1983), 9-239). Dit boek is nogal eens verkeerd gelezen als zou de schrijver vanuit een christelijke visie op de geschiedenis deze kritiek hebben geschreven. Het meest sprekende voorbeeld hiervan is wel de flaptekst bij de vertaling ervan in het Nederlands (verschenen in 1960 onder de op zich al dubieuze titel *Wereldgeschiedenis. Wijsgerig en bijbels gezien*). Daar valt te lezen dat de auteur over een aantal behandelde denkers heen terug gaat 'op de Bijbel als de laatste, beslissende instantie'. De inhoud zou gedekt worden met de opmerking dat 'de Heilige Schrift de ontkenning' is 'van elke zelfgenoegzame geschiedfilosofie door haar heenwijzing op het komende koninkrijk van Christus dat volkomen buiten-tijdelijk en bovenwereldlijk is'. N.T. Bakker, *Geschiedenis in opspraak. Over de legitimatie van het concept geschiedenis. Een theologische verhandeling* (Kampen 1996), 76 merkt over de 'Lutherse geschiedfilosoof Karl Löwith' op dat deze met 'een eschatologisch doelschema (...) het geschiedenisbegrip' wil redden. H. Syse duidt Löwiths ideeën als 'an Augustinian response to the predicaments of this modern (...) world'; H. Syse, 'Karl Löwith and E. Voegelin on christianity and history' in: *Modern Age* 42 (2000) afl. 3, 253-262; aldaar 256.

³³ Zie de 'Nachbemerking' van Ada Löwith in *Mein Leben in Deutschland*, 159.

keerde hij in 1952 terug naar Duitsland om in Heidelberg te gaan doceren. Daar bleef hij tot aan zijn emeritering in 1964. Op 24 mei 1973, terwijl hij nog een bijdrage zou leveren aan een bijeenkomst over de psychologie van Hegel³⁴, stierf hij.

Met opzet heb ik het turbulente leven van Löwith tamelijk uitvoerig beschreven om duidelijk te maken hoezeer zijn persoonlijke en wijsgerige leven door historische gebeurtenissen is aangeraakt. Vanuit hetgeen verderop in deze studie te berde gebracht zal worden, komt dit gegeven in een bijzonder licht te staan. Het citaat uit de lezing van Weber waarmee deze inleiding begon, is vanuit biografisch gezichtspunt toepasselijk te noemen. Webers lezing is echter om meer dan één reden relevant voor Löwiths leven en denken.³⁵ Niet voor niets was hij er zo door geraakt!

Wie het oeuvre van Löwith leest, gaat beseffen dat het begrip ‘onttovering’ dat Weber introduceerde voor hem als sleutel gefungeerd moet hebben voor het verstaan van de situatie waarin de cultuur en de wijsbegeerte in Europa terecht waren gekomen. Met deze term doelde Weber op het verdwijnen van de religie ten gevolge van een steeds verder doorgevoerde rationalisering. Ook in Löwiths analyse neemt het verdwijnen van met name het christelijke geloof een belangrijke plaats in. Hij handelt in een van zijn laatste boeken over het wegvallen van God uit de metafysische drieslag God, mens en wereld.³⁶ In een lange historische ontwikkeling, die in het eerste gedeelte van deze studie gevolgd zal worden, is deze drieslag verengd tot de verhouding mens en wereld. Kenmerkend nu echter voor de analyse van Löwith is dat hij stelt dat het geloof in een buitenwereldlijke God niet slechts verdwenen is, maar ook vervangen is door een binnenwereldlijk substituut.³⁷ Dat is zijn secularisatiethese: het geloof in de christelijke leer is weg, maar de structuren daarvan zijn in geseculariseerde vorm in het westerse denken gebleven. In geschiedfilosofische zin betekent dit dat het eschaton binnen de geschiedenis getrokken is en zich zodoende vertaalt in allerlei vormen van toekomstgericht historisch denken. Historisch denken is op deze wijze geïnterpreteerd een vervanging van het geloof

³⁴ M. Régnier, ‘Karl Löwith. In memoriam’ in: *Archives de philosophie* 37 (1974) 177-180; aldaar 177.

³⁵ Zie voor het lezen van Löwith vanuit Weber: W. Ries, *Karl Löwith* (Stuttgart 1992), 3/4; M. Jaeger, *Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin* (Stuttgart 1995), 160/161; M. Régnier, ‘Karl Löwith. In memoriam’, 180; M. Riedel, ‘Karl Löwiths philosophischer Weg’ in: *Heidelberger Jahrbücher* 14 (1970), 120-133; aldaar 123; R. Wolin, *Heideggers children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (New York 2001), 79.

³⁶ *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* in: *SS* 9 (Stuttgart 1986), 1-194.

³⁷ Er ligt hier een duidelijke parallel met E. Voegelin, die in dit kader zijn substitutiethese heeft ontwikkeld. Zie daarvoor G.J. Buijs, *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin* (Amsterdam 1998).

in een toekomstig rijk van God en daarmee zelf te kwalificeren als geloof.

Doordat het christelijke geloof is afgeschreven, is een van de twee grote kaders waarbinnen de mens zich in zijn bestaan kon oriënteren verdwenen. Löwith onderscheidt twee van dergelijke oriëntatiekaders: naast het christendom is dat de antieke kosmologie, de gedachte van de alles omvattende natuur (physis) binnen de kringloop waarvan de mens zich opgenomen weet. Beide kaders zijn echter verdwenen en het enige punt dat het bestaan van de moderne mens richting moet geven, wordt gevormd door de geschiedenis. Hiertegen nu richt Löwith zich met alle kracht. Wie meent zich op de geschiedenis te kunnen oriënteren, vergelijkt hij met een drenkeling die zich bij een schipbreuk aan de golven vasthoudt en denkt zich zo te kunnen redden.³⁸ De geschiedenis, waarin niets vaststaat en die alles relativeert, kan niet het oriëntatiepunt zijn in een god-loos geworden en, in Löwiths terminologie, gedenatureerde wereld.

Met het oog op deze stand van zaken – een losgeraakt zijn van de twee grote oriëntatiekaders enerzijds en een uitsluitende oriëntatie op de geschiedenis als de laatste horizon van het menselijke bestaan anderzijds – karakteriseert Löwith de mens als de ‘holbewoner van de historische wereld’.³⁹ De moderne mens ziet met andere woorden het licht niet; hij is gehuld in het duister en weet zodoende niet waar en hoe hij moet gaan. Het ontbreekt hem aan het kompas om een weg uit het hol dat geschiedenis heet te vinden. En zo zit hij, bewust dan wel onbewust, opgesloten. Dat is het beeld dat Löwith van de moderne, uitsluitend historisch levende mens schetst. Op andere plaatsen gebruikt hij nog andere uitdrukkingen om de ontstane situatie aan te duiden. Zo heet de moderne mens vervreemd⁴⁰ en door zijn radicale contingentie fysisch en metafysisch ‘heimatlos’.⁴¹ Elders gebruikt hij de term ‘displaced’.⁴²

Het verdwijnen van de twee grote kaders waarbinnen eeuwenlang gedacht en geleefd is, heeft in Löwiths optiek dus grote gevolgen voor de humaniteit. De mens is gedehumaniseerd. De vraag die uit zijn beschouwingen opkomt, zou kortweg als volgt gesteld kunnen worden: hoe kan een mens werkelijk menselijk zijn als elk kader waarbinnen zijn bestaan een vaste plaats kan krijgen, ontbreekt en hij uitgeleverd is aan de geschiedenis? De basisovertuiging van zijn denken komt hier duidelijk in uit: werkelijke humaniteit is alleen dan mogelijk wanneer die zich gebonden weet aan iets wat blijvend en vast is.⁴³

³⁸ ‘Marxismus und Geschichte’ in: *SS* 2, 330-345; aldaar 345: ‘Sich inmitten der Geschichte an ihr orientieren wollen, das wäre so, wie wenn man sich bei einem Schiffbruch an den Wogen festhalten wollte’.

³⁹ ‘Welt und Menschenwelt’ in: *SS* 1 (Stuttgart 1981), 295-328; aldaar 313: ‘Höhlenbewohner der geschichtlichen Welt’.

⁴⁰ ‘Natur und Geschichte’ in: *SS* 3 (Stuttgart 1985), 280-295; aldaar 294.

⁴¹ *Wissen, Glaube und Skepsis* in: *SS* 3, 197-273; aldaar 264.

⁴² ‘Heidegger: problem and background of existentialism’ in: *SS* 8 102-123; aldaar 104.

⁴³ W. Anz, ‘Rationalität und Humanität. Zur Philosophie von Karl Löwith’ in:

Als zodanig, zo zal blijken, moet bij Löwith zijn idee van een alles omvattende natuur functioneren.

Door deze beschouwingen van Löwith heen speelt het thema van het afscheid van de metafysica een belangrijke rol. Het einde van de metafysica heeft niet alleen alles te maken met het wegvallen van de twee oriënterende kaders waarnaar ik hierboven verwees, maar is ook van belang voor een goed begrip van Löwiths eigen stellingname. Omdat het begrip metafysica dus expliciet en impliciet in deze studie voortdurend aanwezig is, wil ik er hier in het kort enkele begripsbepalende opmerkingen over maken. Hoewel het begrip metafysica gekenschetst mag worden als een uiterst omstreden begrip waarover niet bepaald eenduidigheid bestaat, kunnen toch, in aansluiting bij hetgeen Evink daarover geschreven heeft⁴⁴, enkele algemene karakteristieken gegeven worden. Evink noemt vier kernelementen die bepalend zijn voor het metafysicabegrip. Hij onderscheidt allereerst de centrale rol die het rationele denken in de metafysica inneemt. Waarheid valt niet te verkrijgen door af te gaan op onbeargumenteerde religieus geïnspireerde overtuigingen, maar door de weg van de kennis te gaan. Die weg levert inzicht op. Deze stellingname impliceert in de tweede plaats dat de werkelijkheid ook gekend kan worden door het redelijke denken. Met andere woorden: er moet een overeenstemming zijn tussen het denken en de werkelijkheid die door dat denken benaderd wordt. Klassiek geformuleerd is dit de identiteitsthese. Vervolgens pretendeert de metafysica uitspraken te kunnen doen die algemeen geldig zijn; ze moeten niet slechts een deel van de werkelijkheid omvatten, maar de totale werkelijkheid. De metafysica als ontologie omvat al het zijnde. Ten slotte is in de metafysische traditie ook getracht het bepalende principe van de werkelijkheid te doorgronden. Metafysica gaat niet slechts over de zijnden, maar over het zijn als zodanig dat de kern van de werkelijkheid uitmaakt. Het is met name dit aspect, zo zal in het vervolg nog duidelijk worden, dat Löwith aangrijpt om de metafysische traditie te kenmerken als onto-theologie. Hier raakt de metafysica aan de theologie.

Vanuit de hiervoor opgeworpen vraag naar de fundering van de humaniteit wil ik in deze studie het werk van Löwith aan een onderzoek onderwerpen. Dat betekent dat bijvoorbeeld zijn kritiek op de – mogelijkheid van – geschiedfilosofie, hoewel die noodzakelijkerwijs wel aan de orde moet komen, niet centraal staat.⁴⁵ De vraag die zich aan Löwith laat stellen en die ik in de

Theologische Rundschau 36 (1971), 62-84; aldaar 84.

⁴⁴ C.E. Evink, *Transcendentie en inscriptie. Jacques Derrida en de hubris van de metafysica* (Delft 2002), 5-7.

⁴⁵ In een aantal studies is dat onderdeel van Löwiths denken aan de orde gesteld. Zie bijvoorbeeld M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie* (Bochum 1986). Dat juist dat onderdeel van zijn wijsbegeerte de aandacht heeft getrokken is in het licht van het debat over het einde van de grote verhalen – en van de geschiedenis – en de discussie over de (on)mogelijkheid van de

hoofdstukken die volgen dan ook wil trachten te beantwoorden, is: *hoe kan volgens Löwith deze crisis van de humaniteit overwonnen worden?* Of, om in de woorden van de beeldspraak te blijven: hoe kan de holbewoner uit zijn toestand bevrijd worden en het licht zien? Welke ‘demon’ moet hij volgen? Ik meen door dit als het centrale uitgangspunt te nemen, Löwith recht te doen⁴⁶ en zo te kunnen komen tot een vruchtbare verwerking van zijn wijsgerige denken.⁴⁷ Op deze wijze is het de bedoeling in deze studie zijn werk de plaats te geven die het toekomt in het wijsgerige debat.

Het onderzoek is als volgt opgezet. In de eerste drie hoofdstukken zal worden nagegaan hoe volgens Löwith het probleem van de humaniteit zoals dat hierboven beknopt is weergegeven, ontstaan is. Door deze reconstructie van zijn analyse van de ontwikkelingen in het Europese denken zal het probleem zoals zich dat in Löwiths optiek voordoet ook verhelderd kunnen worden. Die drie hoofdstukken zijn opgezet rond drie kernbegrippen. Hoewel namelijk meestal het woord secularisatie gezien wordt als het kernwoord waarmee Löwiths visie op de ontwikkelingen in de westerse cultuur weergegeven kan worden, moet er toch met een wat subtieler onderscheid gewerkt worden. Die drie begrippen die ik gebruik, zijn: historisering, denaturering en secularisatie. Deze drie vormen in hun onderlinge samenhang het raamwerk van Löwiths reconstructie van de geschiedenis van het westerse denken.⁴⁸

In het tweede gedeelte zal in den brede onderzocht worden welke inhoud en betekenis Löwiths idee van een alomvattende natuur heeft. Daartoe zal in het vierde hoofdstuk allereerst naar de betekenis van het begrip ‘natuur’ – en

geschiedfilosofie niet zo verwonderlijk te noemen.

⁴⁶ Het is maar de vraag of Dabag Löwiths ‘Generalthema’ juist onder woorden brengt als hij daaronder, met een beroep op Habermas, het terugvoeren van de geschiedfilosofie op haar theologische vooronderstellingen verstaat. Ongetwijfeld is dit een belangrijk thema in Löwiths werk, maar zoals ik nog duidelijk zal maken staat deze historische kritiek in dienst van scepsis en vrijheid en is als zodanig ondergeschikt aan het centrale probleem rond de humaniteit.

⁴⁷ W. Ries meent dat een passende Löwith-receptie die zijn denken ‘in seinem philosophischen Gehalt würdigt’, nog op zich laat wachten (in 1992 althans); W. Ries, *Karl Löwith*, 1. Eenzelfde geluid laat A. Čović in 1997 weer horen als hij spreekt over het falen van een productieve receptie, ‘in der die intellektuellen Impulse des Löwithschen Werks im Rahmen zeitgenössischer philosophischer Strömungen befruchtet werden’. De oorzaak daarvan zoekt hij overigens in de afstand tussen Löwith en de academische filosofie. A. Čović, ‘Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur ‘natürlichen Welt’ in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), 182-192; aldaar 182. Zie voor de receptie van Löwith ook E. Donnagio, ‘Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths antropologische Philosophie des faktischen Lebens’ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000), 37-48; aldaar 37/38.

⁴⁸ Het is niet de bedoeling de interpretaties door Löwith van de verschillende denkers die aan de orde komen als zodanig te bekritisieren. Op dit punt zal de meester niet in de rede worden gevallen.

het verwante begrip ‘wereld’ – als zodanig gevraagd worden. Vervolgens zal in het daarop volgende hoofdstuk nagegaan worden wat Löwiths concept van een alles omvattende natuur betekent in relatie tot de geschiedenis. Omdat het niet juist is Löwiths denken te beschouwen als een massief geheel zonder dat zich daarin ontwikkelingen hebben voorgedaan, zal in dit gedeelte enkele malen aandacht besteed moeten worden aan de veranderingen in zijn opvattingen, bijvoorbeeld in zijn relatie tot het historisme. In die gedeelten wordt dus de thematische benaderingswijze gecombineerd met de historische. Daarnaast zal, om tot een verheldering van zijn eigen standpunten te komen, Löwiths reactie op Nietzsche aan de orde gesteld worden.

Het geheel loopt uit op de cruciale vraag naar de verhouding van mens en natuur. In het zesde hoofdstuk zal daarom deze verhouding in Löwiths werk onderzocht worden. Daarbij gaat het erom na te gaan of hij er op een consistente wijze in slaagt aannemelijk te maken dat in zijn visie de mens niet langer uitgeleverd is aan de geschiedenis, maar een vaste plaats kan vinden in de natuur. Is de geschiedenis ontdaan van zijn allesbeheersende macht of blijft de mens aangewezen op de geschiedenis? Met andere woorden: blijft hij holbewoner of ziet hij het licht?

Ten slotte wil ik in een slotbeschouwing een kritische evaluatie geven van de wijze waarop Löwith het door hem aan de orde gestelde probleem van de humaniteit in een verhistoriseerde wereld heeft doordacht. Tevens zal ik dan trachten aan te geven in welke richting naar mijn mening verder gedacht zal moeten worden over de door Löwith opgeworpen vragen.

1

Historisering

1.1. Historisering en historisme

In de inleiding is een drietal begrippen gebruikt dat in onderlinge samenhang inhoud geeft aan de ontwikkelingen in het westerse denken, die tot de hiervoor geschetste problematiek hebben geleid. In dit hoofdstuk zal deze ontwikkeling gezien worden vanuit het eerste van de drie genoemde begrippen, historisering. Hoewel bij de weergave van Löwith's historische reconstructie dit begrip vanzelf een duidelijker invulling zal krijgen, is een grove inhoudelijke invulling nuttig voor de begripsmatige bepaling ervan. Historisering duidt op een fundamentele, dat wil in het verband van Löwith's overwegingen zeggen: de fundamentele slechtende beweging in de westerse denktraditie, die gekenmerkt wordt door een loslaten van het absolute (in welke vorm dan ook) en een zich toewenden naar de geschiedenis als het eigenlijke element waarbinnen denken en handelen zich bewegen.

Deze ontwikkeling heeft zich niet beperkt tot de negentiende eeuw, waarin het historisme als denkrichting tot grote bloei kwam. Ik gebruik dan ook de term historisering en niet het begrip historisme⁴⁹ om datgene aan te duiden waar Löwith op doelt. De laatstgenoemde term is voor dat doel te beperkt, omdat die te zeer betrekking heeft op één bepaalde periode. Uiteraard wil dat niet zeggen dat Löwith geen oog heeft voor de specifieke ontwikkelingen in de negentiende eeuw ten aanzien van het denken over geschiedenis. Hij scheert de door hem behandelde wijsgerige stelsels die aan die periode vooraf gaan dus niet over één kam met het eigenlijke historisme. Integendeel. Zoals zal blijken ziet hij juist in die eeuw zich de breuk voordoen die aan de eigenlijke doorbraak van het historische denken gestalte heeft gegeven. Met de term historisering wil echter aangegeven zijn dat hij de historische denkrichting wezenlijk acht voor het moderne denken, beginnend bij Descartes, in zijn geheel. Het betreft niet slechts een van de vele kleinere en grotere stromingen binnen het westerse denken, maar kan als grondnoemer daarvan fungeren.

Dit geeft al een eigen kleur en klank aan Löwith's historische beschou-

⁴⁹ Met name door Popper, maar voor hem reeds (in een andere betekenis) door Husserl (zie J. Ritter / K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 3 (Darmstadt 1974) 1145), is naast het begrip 'historisme' ook het begrip 'historicisme' gebruikt. Hij doelt daarmee op de pogingen in de geschiedenis trends en wetmatigheden te ontdekken die de wetenschapper in staat zouden stellen uitspraken te doen over de toekomst. Zie K. R. Popper, *The poverty of historicism* (1957).

wingen. Dat wordt nog versterkt door de invulling die hij aan het begrip historisering geeft. Hierboven is bij de omschrijving ervan er al op gewezen dat in de bedoelde ontwikkeling het absolute fundament van denken en handelen losgelaten is ten gunste van de geschiedenis. Dit gegeven geeft op zich niets unieks aan Löwiths beschouwingen. In alle wijsgerige bepalingen van het begrip historisme komt deze tegenstelling wel op een bepaalde wijze naar voren.⁵⁰ Een geheel eigen karakter verkrijgt Löwiths begripsbepaling echter doordat hij het absolute vanuit zijn natuurbegrip invult. Historisering is daarom te verstaan als een losraken van de geschiedenis uit de natuur. Het valt echter nog pregnanter te formuleren. Dat natuur en geschiedenis überhaupt tegenover elkaar geplaatst worden, vormt in Löwiths optiek het eigenlijke begin van de ontwikkeling die tot het historisme heeft geleid. De theorie van de twee werelden, die van natuur en geschiedenis, is dé vooronderstelling van het moderne historische denken.⁵¹ Om deze reden zet hij zijn historische beschouwingen in met Descartes.⁵²

1.2. Descartes en Vico: natuur en geschiedenis

Aan het begin van de nieuwe tijd, en daarmee aan het begin van de hier te schetsen ontwikkeling, staat dus de persoon van Descartes (1559-1650). Hij is degene geweest die uitdrukkelijk de werkelijkheid in twee gebieden heeft verdeeld. Daarbij onderscheidde hij enerzijds de *res cogitans*, de denkende mens, en anderzijds de *res extensa*, de natuurlijke wereld die gekenmerkt wordt door uitgebreidheid. Het was Descartes' oogmerk vast te stellen hoe hij aan zekere wetenschappelijke kennis kon komen. De mogelijkheid daartoe vond hij door uit te gaan van zijn bekende principe *cogito ergo sum*, ik denk dus ik ben. Vanuit deze zekerheid van het zichzelf bewuste subject met zijn ideeën was hij in staat de werkelijkheid op te bouwen naar mathematische principes. Daarmee is voor Descartes de natuurwetenschap die de natuur dus denkend reconstrueert, tot de enige wetenschap geworden die ware en zekere kennis aan de mens kan geven. Over haar tegenpool, de wetenschap der geschiedenis, valt slechts het tegengestelde op te merken. Haar weten berust niet op zekerheid, maar kent slechts de waarschijnlijkheid. Historische kennis komt voort uit

⁵⁰ Zie bijvoorbeeld de analyse van K. Heussi, *Die Krisis des Historismus* (Tübingen 1932), van het begrip historisme.

⁵¹ 'Geschichte und historisches Bewußtsein' in: *SS* 2, 411-432; aldaar 421/422.

⁵² Ik meen door in de moderne tijd het historische overzicht aan te vangen Löwith meer recht te doen dan A.H. Meyer, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths* (Würzburg 1977), die een doorgaande lijn schetst vanaf de Oudheid tot het heden. Zie voor de verantwoording daarvan verder paragraaf 3.4.

traditie. Daarom kan zij geen bron zijn van wetenschappelijke zekerheid zoals dat het geval is bij de natuurwetenschappen.⁵³

Daarmee heeft Descartes vanuit kentheoretisch oogmerk de door Löwith van fundamenteel belang geachte tweedeling tussen natuur en geschiedenis gemaakt. Dat wil echter niet zeggen dat Descartes daarmee als de vader van het historische denken beschouwd mag worden. Enerzijds ziet Löwith hem als de erflater van de genoemde onderscheiding, anderzijds stelt hij vast dat zijn filosofie in het geheel nog niet modern was. Dat laatste stelt hij op grond van Descartes' depreciatie van historische kennis ten aanzien van haar zekerheid en waarheid. Met andere woorden, hij dacht nog volstrekt onhistorisch.⁵⁴ Dat geeft aan zijn positie vanuit Löwiths optiek iets tweeledigs.

Naast Descartes staat diens tegenpool Giambattista Vico (1668-1744) aan het begin van de ontwikkeling die op het historisme uitloopt. In zijn eerste geschriften geeft hij aan de kritiek van Descartes op de betrouwbaarheid van de historische kennis te delen.⁵⁵ Zijn meest bekende werk, *La Scienza Nuova* (De nieuwe wetenschap), vertoont echter een andere opvatting. Vanuit dezelfde kentheoretische vraagstelling als Descartes komt hij tot een volstrekt tegengestelde stellingname. Waarheid en zekerheid kunnen niet geleverd worden door de natuurwetenschappen, maar zijn slechts te vinden in de historische kennis.

Vico komt tot deze conclusie door uit te gaan van de stelling 'verum et factum convertuntur', het ware en gemaakte zijn omkeerbaar. Slechts van datgene wat we zelf gemaakt hebben, is ware, dat wil zeggen betrouwbare, kennis mogelijk. Kennen is voor Vico dus een kennen uit oorzaken. Vanuit dit kentheoretische uitgangspunt ontnemt hij de natuurwetenschappen hun pretentie dichter bij de waarheid te staan dan de historische wetenschap. Van de natuur kan niet gezegd worden dat die door ons gemaakt is. Ze is ontstaan door de scheppingsdaad van God. Dientengevolge kan ook alleen God volkomen kennis van haar hebben en niet de mens. Om toch een bron van zekere kennis aan te kunnen boren, wendt Vico zijn blik van de natuurlijke naar de historische wereld, de 'mondo civile' oftewel de door de mensen geciviliseerde wereld. Daarvan kan wel gezegd worden dat de mens haar heeft voortgebracht, zodat de kennis van het verleden, hoe ver in tijd ook van ons verwijderd, betrouwbaar is.

Daarmee heeft Vico een aan Descartes volstrekt tegengestelde positie bereikt. Tegelijkertijd constateert Löwith dat er sprake is van een fundamentele overeenkomst tussen beide denkers. Ook Vico bevindt zich, ondanks zijn op-

⁵³ 'Die Dynamik der Geschichte und der Historismus' in: SS 2, 296-329; aldaar 302/303. Zie ook 'Natur und Geschichte', 280 en 'Mensch und Geschichte' in: SS 2, 346-376; aldaar 360.

⁵⁴ 'Wahrheit und Geschichtlichkeit' in: SS 2, 460-472; aldaar 469.

⁵⁵ 'Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämissen und deren säkulare Konsequenzen' in: SS 9, 195-228; aldaar 202.

positie tegen Descartes, in de cartesiaanse, de moderne tijd bepalende scheiding tussen natuur en geschiedenis. In tegenstelling tot Descartes echter heeft Vico aan het historische denken als zodanig wel in directe zin een belangrijke bijdrage geleverd. Hij is de eerste geweest die het geschiedenisbegrip een plaats gegeven heeft binnen de filosofie. Omdat de ‘mondo civile’ door de mens zelf gemaakt is, zijn de principes ervan te vinden in de menselijke geest zelf. Daarom kan Vico’s Nieuwe wetenschap tegelijkertijd gekarakteriseerd worden als een filosofie én een geschiedenis van de mensheid. De mogelijkheid tot een filosofie van de geschiedenis ligt besloten in zijn visie op de menselijke natuur (!). Deze is geen fysisch gegeven, maar historisch van aard. ‘Die *natura* des Menschen wird *nascendo*, im Prozeß der Hervorbringung der Menschenwelt durch den Menschen’.⁵⁶

Hoewel Löwith Vico dus enerzijds aan de basis ziet staan van het latere historisme, grenst hij hem anderzijds evenals Descartes, duidelijk daarvan af. Vico’s invulling van het begrip ‘mondo civile’ is namelijk nog klassiek van aard. Het heeft de connotatie van de antieke wereld van de polis, die gebaseerd is op de gemeenschappelijke menselijke natuur met haar regelmatige cycli van opkomst en verval.⁵⁷

1.3. Hegels metafysisch historisme

Het volgende belangrijke station op de weg die naar het historisme leidt, is Hegels (1770-1831) leer van de historische geest. Löwith karakteriseert Hegels wijsbegeerte als ‘metafysisch historisme’.⁵⁸ Deze typering duidt enerzijds op het belang van de categorie geschiedenis in het denken van Hegel, maar geeft anderzijds ook aan dat de geschiedenis daarin (nog) haar begrenzing vindt in de metafysica van de absolute geest.

Het ontologische fundament van Hegels wijsgerige systeem is de leer betreffende de geest. In die conceptie heeft hij een poging gedaan het absolute en de geschiedenis in-één te denken. Wat de geest tot geest maakt is het weten, nader geformuleerd het weten van zichzelf, oftewel het zelfbewustzijn. Hij is echter geen statisch iets, maar geest in beweging; geen vaststaande substantie, maar tegelijk subject. Dit ‘in-beweging-zijn’ hoort voor Hegel wezenlijk tot de structuur van de geest. De geest is aangewezen op de geschiedenis als het element waarbinnen hij zich ontvouwt. Hij valt in de tijd. In dat proces van ont-

⁵⁶ ‘Mensch und Geschichte’, 361/362.

⁵⁷ Ibidem. Zie ook ‘Natur und Geschichte’, 280/281; ‘Die Dynamik der Geschichte’, 303/304 en ‘Vicos Grundsatz’, 195 en 202/204.

⁵⁸ *Von Hegel zu Nietzsche* in: SS 4 (Stuttgart 1988) 1-490; aldaar 274. Zie ook ‘Die Dynamik der Geschichte’, 308 en ‘Mensch und Geschichte’, 376. Zie voor het begrip metafysica de inleiding.

vouwing wordt de geest 'für sich' wat hij 'an sich' al is, door een dialectiek van veruitwendiging ván en terugkeer tót zichzelf. Hij vervreemdt zich in deze veruitwendiging van zichzelf om in het andere weer tot kennis van zichzelf te komen en zodoende dat andere te integreren. De historische gestalten die zich in de loop van de tijd hebben voorgedaan en die ten onder zijn gegaan, vallen dus alle binnen het proces van bewustwording dat de geest in de geschiedenis doormaakt. De geest is 'weltgeschichtlich'.⁵⁹

Löwith geeft er, zij het indirect, blijk van twee moeilijk met elkaar te verenigen noties bij Hegel gesignaleerd te hebben. Enerzijds wijst hij erop dat de geest in Hegels visie in de tijd vált en dat het proces waarin de geest tot zichzelf komt 'eine harte Arbeit gegen sich selbst' is, geladen met negativiteit en 'Selbstentzweiung'.⁶⁰ Het gaat de geest niet gemakkelijk af; hij lijkt iets tegenover zich te vinden waarmee hij moeite heeft het tot iets van zichzelf te maken. Anderzijds benadrukt Löwith dat de voortgang van de geest voortgang is in het bewustzijn van de vrijheid. In elke fase van zijn ontwikkeling is hij als resultaat van de dialectische beweging die hij doormaakt van veruitwendiging en terugkeer, in het anders-zijn bij zichzelf. Datgene wat hij zich tot inhoud wil maken, vindt hij niet buiten zichzelf, maar hij maakt zich tot inhoud van zichzelf. Zo is hij vrij.⁶¹ Onproblematisch is bij Hegel, volgens Löwiths weergave, de relatie tussen het absolute subject en zijn veruitwendiging die de geschiedenis vormt, niet.

Uit het feit dat Hegel de geest en de geschiedenis wezenlijk met elkaar wil verbinden, volgt dat ook filosofie en geschiedenis een intrinsieke betrekking tot elkaar krijgen. De geest is immers denken en daarmee niet alleen historisch, maar ook filosofisch bepaald. De geschiedenis van het denken is voor Hegel zelfs 'das Innerste der Weltgeschichte'. Daarom kunnen de wereldgeschiedenis en de geschiedenis van de filosofie in zijn systeem niet van elkaar gescheiden worden.⁶²

Löwith benadrukt herhaaldelijk dat deze verbinding van filosofie en geschiedenis voor Hegel geen vanzelfsprekende zaak was, -zoals het dat voor ons wél is. Op het eerste gezicht lijkt de geschiedenis van de filosofie veeleer tegen dan voor haar waarheidsaanspraken te pleiten. Systemen en stelsels hebben elkaar in de loop der eeuwen afgewisseld, alle met dezelfde pretentie: de

⁵⁹ 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 413 e.v. Zie ook 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 465; 'Hegels Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes*' in: SS 5 (Stuttgart 1988), 167-174; aldaar 169/170; 'Philosophische Weltgeschichte?' in: SS 5, 249-276; aldaar 249 en *Von Hegel zu Nietzsche*, 47.

⁶⁰ 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 417.

⁶¹ 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 414; 'Hegels Einleitung', 169. Dat de geest zijn inhoud niet buiten zichzelf zou vinden, lijkt een wat te eenzijdige interpretatie. Löwith zelf legt immers ook de nadruk op het proces van de toe-eigening van het andere dat zich tegenover de geest bevindt.

⁶² 'Philosophische Weltgeschichte?', 249.

waarheid in het vizier te hebben. Waar de waarheid te vinden is, valt op grond van de geschiedenis niet uit te maken. Een zuiver historische blik op de filosofie is volkomen ongenoegzaam. 'Die Philosophie beabsichtigt zu erkennen, was wahr ist, ihre Geschichte erzählt aber nur, was jeweils für wahr gehalten wurde und dann als Irrtum erklärt worden ist', zo vat Löwith Hegels dilemma samen.⁶³

Hegels uitgangspunt van de zich ontwikkelende geest heeft hem hier een uitweg geboden. Omdat, zoals hiervoor is weergegeven, de geest geen vaststaand iets is, maar in de geschiedenis zich ontwikkelt, zijn de filosofie en haar geschiedenis intrinsiek op elkaar betrokken. Wie nu met 'het oog van de rede' de grote historische verscheidenheid aan wijsgerige stelsels waarneemt, houdt geen halt bij die verscheidenheid, maar ziet daarin een systeem in ontwikkeling. Daarmee is de geschiedenis van de filosofie zelf filosofisch en de filosofie historisch geworden. In de opeenvolging van de verschillende systemen laat zich het grondplan van de logische principes van de filosofie waarnemen. Dat het er zo redelijk aan toegaat in de geschiedenis heeft echter voor Hegel wel een consequentie: het toevallige valt uit. 'Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht als das Zufällige zu entfernen', zo citeert Löwith Hegel. Wie op een dergelijke wijze de geschiedenis van de filosofie bestudeert, houdt zich met de filosofie zelf bezig.⁶⁴

Hegels betekenis is voor Löwith daarin gelegen dat zijn hele wijsgerige systeem doortrokken is van historisch denken. 'Hegels Werk enthält nicht nur eine Philosophie der Geschichte und eine Geschichte der Philosophie, sondern sein ganzes System ist in so grundlegender Weise geschichtlich gedacht wie keine Philosophie zuvor'.⁶⁵ Hegel heeft de basis gelegd voor de 'Vergesichtligung' van het westerse denken. Om deze reden plaatst Löwith Hegels systeem dan ook onder de noemer historisme. Maar dan wel metafysisch historisme.⁶⁶ Daarmee grenst Löwith Hegels historische bewustzijn af van dat van zijn opvolgers. De verhouding van het absolute tot de geschiedenis valt bij Hegel niet eenduidig in het voordeel van de geschiedenis uit, zodat het absolu-

⁶³ 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 464; 'Philosophische Weltgeschichte?', 252.

⁶⁴ 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 464-466; 'Philosophische Weltgeschichte?', 253/254; 'Aktualität und Inaktualität Hegels' in: *SS* 5, 277-323; aldaar 282-284.

⁶⁵ *Von Hegel zu Nietzsche*, 46.

⁶⁶ Op enkele plaatsen hanteert Löwith een iets beperktere definitie van historisme, nl. als verabsolutering van het succesvolle. Zonder bedenkingen kan Hegel daar dan ook onder geschaard worden, zie *Von Hegel zu Nietzsche*, 275/276. Uit par. 1.2.1. mag echter al duidelijk geworden zijn dat historisme in het geheel van Löwiths werk een bredere connotatie heeft. S. Griffioen, *De roos en het kruis. De waardering van de eendigheid in het latere denken van Hegel* (Assen/Amsterdam 1976), 33 noot 6 wekt ten onrechte de indruk dat dat niet het geval zou zijn. Vergelijk ook Löwiths opmerking in 'Die Dynamik der Geschichte', 310, waar hij historisme als historisch relativisme definieert.

te zelf tijdelijk zou zijn. In Hegels visie verdient een filosofie die in het eindige haar grens vindt, de naam filosofie niet. De Hegelse geest legt zich weliswaar in de tijd uiteen, maar is op zichzelf eeuwig en niet eindig. Daarom heeft de tijd ook niet de macht over de geest, maar omgekeerd: het begrip heeft de macht over de tijd.⁶⁷ Löwith beklemtoont deze relativiteit van het eindige op het absolute zozeer, dat hij andere uitspraken lijkt te ontcrachten. De geest ‘ist ein geschichtlicher Geist *insofern*, als er zu seinem Wege die Erinnerung der schon dagewesenen Gestalten des Geistes hat’.⁶⁸

In deze zelfde zin interpreteert Löwith de bekende uitspraak van Hegel uit de Voorrede tot de rechtsfilosofie dat ‘jede Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasse und sie nicht überspringe’. Deze uitspraak beoogt niet te stellen dat elke filosofie samenvalt met de tijd waarin zij is ontstaan. Hegel ageert hiermee tegen het ‘sollen’ dat gericht is op de toekomst en geeft de filosofie als opgave te begrijpen wat ‘is’. Datgene wat is, bevat echter niet alles wat toevallig bestaat (het toevallige valt uit!), maar duidt het wezenlijk werkelijke, dat wil zeggen het redelijke, aan. Onder de schijn van de tijdelijkheid ligt de immanente substantie van de eeuwig presente werkelijkheid. Die werkelijkheid van de absolute geest is werkelijk. Hetzelfde geldt voor het tweede deel van Hegels uitspraak. De filosofie is niet slechts uitdrukking van de tijd, maar is als bewustzijn van het wezenlijke van een tijd ook haar tijd vooruit. Bij Hegel is de filosofie, hoezeer ook systeem in ontwikkeling, altijd betrokken op het absolute. Daarom blijft zijn historisering van de filosofie ver verwijderd van het latere historisme.⁶⁹

Löwiths interpretatie van Hegel wordt gekenmerkt door een zekere dubbelzinnigheid. Enerzijds is er sprake van een ver doorgevoerd historisch denken, anderzijds blijft het absolute dominant aanwezig. Hegels wijsbegeerte valt vanuit Löwiths optiek te typeren als een grootse poging tijd en eeuwigheid, de geschiedenis en het absolute, in één systeem met elkaar te verzoenen.

1.4. Van verzoening naar ‘Entzweiung’: Hegels opvolgers

In Hegels identiteitsfilosofie worden deze dualiteiten bijeengehouden door het ontologische fundament van zijn wijsbegeerte, de absolute geest. Het ligt voor de hand dat de hegeliaanse eenheid, de verzoening van tijd en eeuwigheid, onder zware druk komt te staan wanneer het fundament eronder geslecht wordt. Dit doet zich voor in de verwerking van zijn filosofie door zijn opvol-

⁶⁷ ‘Wahrheit und Geschichtlichkeit’, 460; ‘Hegels Einleitung’, 168.

⁶⁸ *Von Hegel zu Nietzsche*, 84/cursief van mij-AvdE

⁶⁹ ‘Wahrheit und Geschichtlichkeit’, 466; ‘Philosophische Weltgeschichte?’, 251/2; *Von Hegel zu Nietzsche*, 166 en 263-265; ‘Aktualität und Inaktualität Hegels’, 281.

gers. Löwith spreekt in dit verband van een revolutionaire breuk die in de negentiende eeuw heeft plaats gevonden.⁷⁰ Met dit woord 'breuk' is zijn visie op de ontwikkelingen in de negentiende eeuw getypeerd. In de breuk met de door Hegel vertegenwoordigde idealistische traditie ligt de aanvang van het eigenlijke historisme. Löwith onderscheidt drie richtingen in de reactie op Hegel: de Oud-Hegelianen, de Jong-Hegelianen en de Neo-Hegelianen. Met name de Jong-Hegelianen hebben op revolutionaire wijze de breuk tot stand gebracht.

De door Löwith bedoelde breuk is duidelijk waar te nemen in de omwenteling die het kernbegrip uit Hegels wijsbegeerte, de geest, ondergaat. Zoals in het voorafgaande duidelijk is gemaakt, is voor Hegel de geest absoluut en eeuwig. Hij heeft de macht over de geschiedenis, is de 'Geist der Zeit'. De Jong-Hegelianen draaien deze relatie om, waardoor de hegeliaanse absolute geest uitgeleverd wordt aan de tijd. Hij wordt 'Zeitgeist', staat in een relatieve verhouding tot zijn tijdelijke verschijningsvormen en is daarmee dus niet meer het 'slechthin Präsenze', de eeuwigheid in de tijd. De geschiedenis wordt de laatste, allesbeheersende instantie, die als zodanig ook geen begrenzing kent. Voor Hegel was de tijd niet een eindeloos voortgaan. Was de geest volledig bij zichzelf, dan waren de tijden vol. Löwith spreekt in dit verband van de 'endgeschichtliche Sinn' van Hegels leer betreffende de geschiedenis van de geest.⁷¹ Hegels navolgers kennen deze metafysische fundering van de tijd van de geschiedenis niet meer: de geschiedenis wordt tot een proces waarin de relatieve verschijningsvormen van de tijdgeest op- en ondergaan.⁷²

Hier ligt in Löwiths optiek een van de zwaartepunten van de kritiek van de Jong-Hegelianen op Hegel. De geest wordt onderdeel van de vooruitgang die de geschiedenis doormaakt. In haar voortgang oordeelt de geschiedenis over de tijdgebonden verschijningsvormen van de geest. De geschiedenis is immers de laatste instantie die duidelijk maakt of iets waarheid bevat, nl. wanneer het succesvol is.⁷³ Daarmee wordt Hegels historisme, dat op het verleden gericht was, in zijn tegendeel omgekeerd en dus op de toekomst gericht. Löwith noemt deze voor het moderne historisme fundamentele karakteristiek zijn futuristisch motief⁷⁴ en typeert het daarom ook als historisch futurisme.⁷⁵ De Jong-

⁷⁰ Zie de ondertitel van *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*.

⁷¹ Von Hegel zu Nietzsche, 46-63.

⁷² 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 418; 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 462; *Von Hegel zu Nietzsche*, 255-263.

⁷³ 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 418; *Von Hegel zu Nietzsche*, 274.

⁷⁴ 'Die Dynamik der Geschichte', 307. Zie ook *Von Hegel zu Nietzsche*, 259.

⁷⁵ *Von Hegel zu Nietzsche*, 274. De typering van Hegels historisme als 'rückwärtsgewandter Historismus' lijkt ingegeven te zijn door de behoefte de tegenstelling met de Jong-Hegelianen zo scherp mogelijk uit te laten komen. Staat Hegels historische geest echter niet veel meer in het teken van het heden, zoals Löwith zelf ook herhaaldelijk beklemtoont?

Hegelianen kenden het heden niet meer als eeuwig, zoals dat bij Hegel het geval was, maar slechts als tijdelijk en voorlopig. Daarom anticiperen ze allen op de toekomst.

Deze afwijking en omkering van Hegel voltrekt zich echter niet zonder een duidelijk beroep van de Jong-Hegelianen op hun grote voorganger zelf. Löwith laat dit met name zien aan de hand van de al in paragraaf 1.3 over Hegel naar voren gehaalde fragmenten. Tegelijkertijd wordt daarbij duidelijk dat zij Hegel eenzijdig in de richting van de tijd en de geschiedenis hebben uitgelegd. Uit Hegels kernachtige zin dat geen enkele filosofie over haar tijd heen springt, concluderen zij dat elk denken in zijn eigen tijd weliswaar uitdrukking is van de geest, maar dat de filosofie tevens in haar eigen tijd is opgesloten.⁷⁶ Evenzeer beroepen de Jong-Hegelianen zich op Hegels welbekende uitspraak dat elke filosofie haar tijd in gedachten vat. Hegel richtte zich hiermee tegen het 'sollen' dat de 'Vernunftigkeit' van de eigen tijd miskent. Hier en nu is de rede te vinden. Zijn navolgers houden op zich deze identiteit van geest en tijd wel vast, maar buigen haar om in de richting van de toekomst.⁷⁷ Daarmee geven ze juist aan datgene uitdrukking, waartegen Hegel zich verzette.

Mag het beroep van de Jong-Hegelianen op Hegel in dit opzicht als onterecht gekwalificeerd worden, dat wil nog niet zeggen dat Hegel zelf geen aanleiding heeft gegeven tot dergelijk gedachtegoed. De dubbelzinnigheid bij Hegel, uitgedrukt in de term metafysisch historisme, keert hier terug. Enerzijds betreft hij de historische verschijningen op de absolute geest, anderzijds is juist hij de filosoof die als geen ander voor hem déze werkelijkheid tot de inhoud van zijn filosofie heeft gemaakt.⁷⁸ En die werkelijkheid is de tweede natuur, de werkelijkheid van de geschiedenis, die door de mens tot stand wordt gebracht en daarom veranderd kan worden.

Het futuristische motief dat tot de kern van het historisme van de Links-Hegelianen behoort, gaat met deze veranderbaarheid van de werkelijkheid hand in hand. Allen roepen ze op de een of andere wijze wel op tot verandering van de bestaande werkelijkheid. Ze zijn niet meer thuis in de wereld waarmee Hegel zich verzoend had. Om deze reden richt de kritiek van de Jong-Hegelianen zich met name op het werkelijkheidsbegrip in de wijsbegeerte van Hegel, waarin, zoals al is aangegeven, de rede met de werkelijkheid was verzoend. 'Was vernünftig ist, ist wirklich; was wirklich ist, ist vernünftig', zo citeert Löwith Hegel.⁷⁹ De dubbelzinnigheid die in deze zin ligt opgesloten, vormde het aanknopingspunt om het hegeliaanse werkelijkheidsbegrip in futuristische zin om te buigen. Hij kon immers zowel bedoelen dat slechts het redelijke werkelijk is, als dat heel het werkelijke redelijk is. Voor Hegel was deze zin nog onproblematisch; hij kon beide delen van de spreuk in één denken.⁸⁰ De Jong-Hegelianen hieven deze verzoende eenheid

⁷⁶ 'Die Dynamik der Geschichte', 308; 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 466.

⁷⁷ *Von Hegel zu Nietzsche*, 92/93 en 110.

⁷⁸ Ibidem, 177.

⁷⁹ Ibidem, 92.

op. De verzoening van rede en werkelijkheid was niet in het bestaande voorhanden, maar werd verschoven naar de toekomst. Op deze wijze krijgt Hegels uitspraak een revolutionaire spits. De hegeliaanse verzoeningen worden 'entzweit'.⁸¹

In de optiek van de Jong-Hegelianen schoot Hegels verzoening met de werkelijkheid volkomen tekort, omdat deze slechts plaats vond in de rede en niet in de werkelijkheid zelf. Daardoor miste zijn ontologie in feite de betrekking op de historische realiteit. Met andere woorden, Hegel kende alleen het mogelijke zijn, maar niet datgene wat werkelijk is, het bepaalde zijn. Vanuit dit besef hebben alle Jong-Hegelianen op hun eigen wijze de hegeliaanse verzoeningen 'entzweit'. Allen ging het om de ware werkelijkheid. Ruge richt zich op het ethisch-politieke bestaan van de gemeenschap; Feuerbach stelt het zinnelijke bestaan van de mens centraal, Marx het economische bestaan van de massa en Kierkegaard geeft de voorrang aan de ethisch-religieuze bestaanswijze van de enkeling. In welke richting de 'Entzweiung' zich ook voltrekt, of het nu gaat om de massa of de enkeling, het zinnelijke of het economische bestaan, altijd is de *historische* werkelijkheid bedoeld.⁸² De opheffing van Hegels verzoeningen betekent de geboorte van een radicaal historisme.

Löwith beschouwt de wijsgerige opvattingen van Karl Marx (1818-1883) als de extreemste – en daarom ook meest leerrijke – vorm van historisme. Aan het marxisme heeft hij om deze reden herhaaldelijk aandacht gegeven. De kern van Marx' leer wordt gevormd door een bepaalde opvatting van geschiedenis, namelijk het historisch materialisme. Löwith interpreteert Marx' omkering van het hegeliaanse adagium dat het bewustzijn het zijn bepaalt als een wending naar de geschiedenis. Het materiële zijn van de productieverhoudingen dat het bewustzijn bepaalt, is het historische zijn. Elk verschijnsel is daarmee relatief gemaakt op de materiële, dus historische, omstandigheden.⁸³

Het *Communistisch Manifest*, door Marx en Engels in 1848 geschreven, wordt door dezelfde geschiedfilosofische conceptie gedragen. De wereldgeschiedenis is tot nu toe bepaald door de klassenstrijd, de strijd tussen de uitbuiters en de uitgebuitenen. Deze strijd heeft zich nu toegespitst in de tegenstelling tussen de kapitalisten en de proletariërs. Uiteindelijk zal deze strijd uitlopen op de vestiging van de nieuwe maatschappij waarin de klassentegenstellingen zullen zijn opgeheven. De toekomst is de toekomst van de nieuwe communistische mens in de nieuwe communistische maatschappij. Om deze maatschappij te bereiken is kritiek op de bestaande werkelijkheid noodzakelijk. Die kri-

⁸⁰ Ibidem, 178.

⁸¹ Löwith wijst er overigens op dat Hegels verzoening uit een fundamentele 'Entzweiung' met de bestaande werkelijkheid is voortgekomen. Zie ibidem, 209 e.v.

⁸² Ibidem, 181.

⁸³ K. Löwith, 'Marxismus und Geschichte', 332. Zie ook 'Mensch und Geschichte', 370; *Von Hegel zu Nietzsche*, 133.

tiel wil Marx met zijn leer leveren.⁸⁴

Al in zijn dissertatie, zo laat Löwith verscheidene malen zien, heeft Marx er blijk van gegeven te beseffen op een beslissend punt van de wereldgeschiedenis te staan. Hij betoogt daar dat het westerse denken in de wijsbegeerte van Hegel tot de volheid van het begrip is gekomen. Voortzetting van de oude metafysische traditie is daarom in Marx' visie niet meer mogelijk en er zal door de filosofie een nieuwe richting ingeslagen moeten worden. Die nieuwe richting heeft bij Marx bestaan in het opheffen⁸⁵ van de filosofie door haar in dienst te stellen van de historische praxis. Zij moet fungeren als dienstmaagd van de revolutionaire wil tot verandering van de bestaande werkelijkheid. Filosofie is daarmee geen filosofie meer, maar ideologie, in dit geval: marxisme. Bij Marx is niet de inhoud van de filosofie primair in het geding, maar de filosofie als zodanig. In dit verband past ook Marx' uitspraak dat de filosofen tot nu toe de wereld op verschillende wijzen geïnterpreteerd hebben, maar dat het er nu op aankomt haar te veranderen. Het besef dat er met de filosofie van Hegel een einde bereikt is, gaat dus samen met de opheffing van de filosofie als filosofie.⁸⁶

Uit het gegeven dat de filosofie verwerkelijk moet worden blijkt dat Marx het hegeliaanse uitgangspunt van de identiteit van rede en werkelijkheid overgenomen heeft. Maar evenals hierboven al in het algemeen is geconstateerd, zet hij deze identiteit in futuristisch perspectief. Door kritiek op de bestaande werkelijkheid zal die eenheid in de toekomst gerealiseerd moeten worden. Löwith ziet Marx (samen met Kierkegaard) als degene die de voornaamste stappen gezet heeft op de weg van de opheffing van het hegeliaanse werkelijkheidsbegrip. De inzet van Marx lag bij de kritiek op de verhouding tussen individu en staat. De mens was vervreemd als individu in de wereld. De bestaande tegenstelling tussen de private en de publieke levenssfeer is door de hegeliaanse 'Vermittlung' echter niet opgeheven, omdat die slechts in het denken plaats vond, terwijl daarbij in feite de bestaande tegenstelling als uitgangspunt diende. In de communistische maatschappij echter zullen de individuen als maatschappelijke individuen aan hún staat deel nemen. Alle vervreemding zal zijn opgeheven.⁸⁷

Marx' opheffing van de hegeliaanse identiteit van individu en staat brengt de burgerlijk-kapitalistische wereld van de negentiende eeuw waarmee Hegel zich in zijn groots opgezette systeem had willen verzoenen, ten einde. Zijn tegenpool én metgezel Kierkegaard (1813-1855) doet datzelfde met de burger-

⁸⁴ 'Marxismus und Geschichte', 334-336.

⁸⁵ Dit opheffen is bedoeld in de Hegeliaanse zin van annuleren en bewaren door haar te verwerkelijken.

⁸⁶ Ibidem, 336/337; 340/341; 'Theorie und Praxis als philosophisches Problem' in: *SS* 5, 46-61; aldaar 53/54; 'Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach' in: *SS* 5, 186-220; aldaar 186-190; *Von Hegel zu Nietzsche*, 120-124.

⁸⁷ *Von Hegel zu Nietzsche*, 187-189.

lijk-christelijke wereld van de negentiende eeuw.

Kierkegaard nam in zijn tijd sterk nivellerende tendensen waar. Wat telde was de groep, de generatie, de volksgeest; uit die algemene begrippen verstond men zich. Individuele onderscheidingen waren daarin opgeheven. Het individu ging op in de algemeenheid van de historische wereld. In reactie op deze door hem geconstateerde nivellering plaatst hij het individu, de 'Einzelne Existenz' op de voorgrond. De mens moet niet als onderdeel van een gelijkvormige massa, maar als individu ethisch bestaan. Met deze inzet levert ook Kierkegaard fundamentele kritiek op het hegeliaanse werkelijkheidsbegrip. Hoewel Hegel de 'Einzelheit' honoreerde, kon hij die alleen verstaan vanuit het algemene: de enkele mens kan dus slechts als zodanig gezien worden vanuit het begrip van het algemene mens-zijn. Maar het individuele en bepaalde van de existentie is nu juist voor Kierkegaard het centrale begrip van de werkelijkheid. Niet de essentie, in de algemeenheid waarvan alle onderscheidingen (zoals tussen zijn en niet-zijn) zijn opgeheven, maar het naakte feit van de existentie, dat ik er daadwerkelijk ben, maakt de werkelijkheid uit. Löwith onderscheidt vijf invalshoeken vanwaaruit dit existentiële werkelijkheidsbegrip van Kierkegaard is te verstaan. In de eerste plaats richt hij zich tegen de algemeenheid van het (hegeliaanse) systeem; in de tweede plaats tegen de historische algemeenheid van wereldgeschiedenis, generatie en tijd, waarin het individuele ten onder gaat. Ten derde plaatst hij de innerlijkheid van het individu tegenover de uiterlijkheid van de verhoudingen waarin hij is geplaatst. Ten vierde bepaalt hij de individuele existentie als de christelijke existentie voor God, tegenover de uiterlijkheid van het algemene christendom. Ten slotte is het ook de existentie die een keuze maakt, een keuze voor dan wel tegen het christendom.⁸⁸

Het mag duidelijk zijn dat in al deze onderscheidingen datgene wat Hegel ineen had willen denken, weer gescheiden wordt. In het bijzonder het vierde punt is in Löwith's optiek daarbij van belang. Kierkegaard protesteerde daarmee tegen de verburgerlijking van het christendom en de daaruit ontstane middelmatigheid van een staatschristendom (Hegeliaans: de verzoening van het christendom met de staat). Daartegenover stelde hij dus de mens voor de 'nackte Existenzfrage'. Hiermee heeft hij aan de burgerlijk-christelijke wereld hetzelfde gedaan wat Marx aan de burgerlijk-kapitalistische deed.⁸⁹

Marx en Kierkegaard zijn enerzijds elkaars antipoden, daar de eerste kiest voor de algemeenheid van de communistische maatschappij en de tweede voor de enkeling. Anderzijds, en die kant prevaleert bij Löwith, staan zij in de reactie op Hegels verzoeningen op één lijn. Zij konden wat 'is' niet meer verstaan vanuit de eenheid van Hegels leer van de geest, maar riepen de bij Hegel verzoende tegenstellingen weer op. De bestaande wereld van maatschappij dan wel christendom voldeed hen niet meer en stelden zij onder kritiek.⁹⁰

⁸⁸ *Von Hegel zu Nietzsche*, 143-148 en 190-195.

⁸⁹ *Ibidem*, 203-207.

⁹⁰ *Ibidem*, 207/208.

De conclusie van dit alles is het afscheid van de metafysica. Na de breuk is deze, historische wereld, de enige werkelijkheid geworden.

1.5. Van Dilthey tot Heidegger

Hierboven is er al op gewezen dat Löwith de reactie op Hegel zich in drie richtingen ziet voltrekken. In de vorige paragraaf is alle aandacht gegeven aan de Jong-Hegelianen en hun kritiek op Hegel. De vernieuwing van de hegeliaanse filosofie is met name van de zijde van de Nieuw-Hegelianen gekomen.⁹¹ Als belangrijkste vertegenwoordiger daarvan kan Dilthey (1831-1911) gezien worden. Kenmerkend voor de Nieuw-Hegelianen was hun historische oriëntatie door het onderscheid dat zij maakten tussen een dood en levend deel in Hegels filosofie. Dit uitgangspunt is ook het uitgangspunt van Dilthey. Hij constateert dat met Hegel de metafysica ten einde is gekomen. Van belang voor de huidige mens is niet meer het rijk van de hegeliaanse absolute geest, maar de wereld van het 'Diesseits'. Tegelijkertijd erkent hij dat met het wegvallen van de metafysica er een anarchie van waarden en normen ontstaan is. Vanuit deze historische situatie heeft hij zich op de jonge Hegel georiënteerd.⁹²

Als gevolg van dit uitgangspunt kon hij de geslotenheid van Hegels systeem niet anders dan in tegenspraak zien met het historische bewustzijn dat er eigen aan is. Die aanspraak op absoluteheid gold voor hem dan ook als het dode deel, terwijl de relativiteit van elk verschijnsel op zijn geschiedenis in zijn ogen het meest waardevolle van Hegels denken was. Hegels leer van de geest die zich in de geschiedenis veruitwendigt, wordt daarmee veranderd in een 'Geistesgeschichte', en het hegeliaanse begripen van wat – werkelijk – is, in een relatief 'Verstehen' van de 'Bedeutungszusammenhangen' waarin de dingen staan. De filosofie gaat zijn competentie ver te buiten wanneer zij aanspraak meent te kunnen maken op enige absolute geldingskracht. Haar taak is het niet – opnieuw – een systeem op te bouwen, maar haar tijd te verstaan en de mens in zijn verschillende omstandigheden te analyseren. De inhoud van de filosofie laat zich bij Dilthey dus niet bepalen vanuit haar object of haar methode, maar vanuit de culturele situatie waarin zij zich bevindt. Diltheys antwoord op de situatie van de tijd gaat niet in de richting van een nieuwe meta-

⁹¹ De Oud-Hegelianen, die Hegels filosofie bewaarden, laat ik hier verder rusten. Opgemerkt zij slechts dat ook t.a.v. deze richting door Löwith geconstateerd wordt dat zij de filosofie historiseerde en het Hegeliaanse begrip van de geest niet vast wist te houden. Zie *Von Hegel zu Nietzsche*, 70-86.

⁹² 'Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik' in: *SS* 8, 258-275; aldaar 260/261.

fysica, maar hij slaat de weg in van een ver doorgevoerd relativisme.⁹³

De wereld die de achtergrond vormt van Diltheys 'Geistesgeschichte' is de wereld van de voortgang van de – positieve – wetenschappen. Daarmee is hij ver verwijderd van het hegeliaanse werkelijkheidsbegrip. De wereld van Dilthey is de historische, eindige wereld van de mens. En zelfs daarmee, zo analyseert Löwith scherp, is niet genoeg gezegd. Wanneer het zijnde niet meer in het licht van het oneindige staat, dan heeft de kwalificatie eindig ook geen betekenis meer. De wereld is dan eenvoudigweg *ónze* wereld.⁹⁴

Het historisme van Dilthey is door Heidegger tot het uiterste punt doorgevoerd, tot daar waar de relativiteit in haar eigen absoluteitheid lijkt op te gaan en het historisme schijnbaar tot staan is gebracht. Heidegger bereikte dit punt door de historiciteit te funderen in het menselijk Dasein zelf. De mens is niet meer, zoals bij Dilthey, relatief in verhouding tot tijd en omgeving, maar zelf in radicale zin eindig. Hij is een 'zeitliches Sein zum Ende' en heeft er eenvoudigweg te zijn. Deze tijdelijkheid is de grond voor alle historiciteit; daarin is een begrip als wereldgeschiedenis gefundeerd.⁹⁵

In zijn latere geschriften, na de zogeheten 'Kehre', verlegt Heidegger de grond van de historiciteit zelfs van het menselijke Dasein naar het Sein zelf. Het Sein is ten opzichte van niets meer relatief en daarmee lijkt Heidegger het historisme te hebben overwonnen. Het Sein is echter geen substantie, maar in zijn wezen historisch. Het verbergt zich in het zijnde en licht er in op. Het is slechts in zijn historische gestalten. Van een eeuwige waarheid of van eeuwigheid in de gebruikelijke zin van het woord kan geen sprake meer zijn. De waarheid wordt tot een waarheidsgebeuren waarachter niet meer valt terug te vragen. En in feite is daarmee het historisch relativisme absoluut gesteld. Daarom spreekt Löwith van een 'seinsgeschichtlich' historisme.⁹⁶

Hoewel zowel Hegel als Heidegger door Löwith als representanten van het historistische denken beschouwd worden, ziet hij tussen hen wel een belangrijk verschil. Heidegger is ver van Hegel verwijderd, omdat bij laatstgenoemde achter het gebeuren van de waarheid de absolute geest staat, terwijl bij Heidegger het Sein alleen maar als 'Seinsgeschick' bestaat. Bij Hegel is de geest onderweg naar zijn steeds rijkere en vollere ontplooiing, terwijl bij Heidegger

⁹³ 'Die Dynamik der Geschichte', 308/309; 'Hegel und Hegelianismus' in: *SS* 5, 27-45; aldaar 37-40; 'Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik', 258/259.

⁹⁴ 'Hegel und Hegelianismus', 41.

⁹⁵ 'Die Dynamik der Geschichte', 309; 'Mensch und Geschichte', 373; 'Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik', 262.

⁹⁶ 'Die Dynamik der Geschichte', 310; 'Mensch und Geschichte', 372-374; 'Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik', 263; 'Philosophische Weltgeschichte?', 266-268. Löwith heeft de Kehre uitvoerig beschreven in zijn *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit* in: *SS* 8, 124-234. Ik ga in dit verband niet verder op deze publicatie in; de relatie Löwith-Heidegger komt verderop in deze studie nog ter sprake.

van een tegengestelde beweging sprake is. In de westerse metafysica is volgens hem het zijn achter de horizon verdwenen ten gunste van het zijnde, dat voor het ultieme zijn is aangezien. De waarheid van het Sein is een gebeuren waarin de waarheid zich onttrekt. Daarom is de westerse metafysica te verstaan als een ‘Seinsgeschick’. De vooruitgangstheorie van Hegel vindt haar tegenhanger in de vervalsgeschiedenis van Heidegger.⁹⁷

Tegelijk met deze vervalstheorie ziet Löwith bij Heidegger de voor het historistische denken karakteristieke gerichtheid op de toekomst zich voordoen. In de toekomst zal, als de ‘zijnsverduistering’ is opgeheven, het zijn zich in zijn ‘anfänglichen Wahrheit ereignen’. Vanuit de ervaring van de huidige armoede komt Heidegger tot futuristische speculaties. De toekomst zal eenmaal onthullen wat wij nu nog niet weten.⁹⁸ Uiteraard is ook deze toekomst vanuit het ‘Seinsgeschick’ gedacht.

Het existentiële denken van Heidegger vindt zijn historische grond in de breuk met Hegel zoals die in de vorige paragraaf is weergegeven. Met name de concentratie die bij Kierkegaard te vinden is op het individuele Dasein ligt aan Heideggers denken ten grondslag. In Löwiths optiek is het westerse denken bij Heidegger op dat punt aangeland, waar het in de negentiende eeuw ontstane historisch relativisme absoluut is geworden.⁹⁹

1.6. Antropologische consequenties

In het voorafgaande is duidelijk geworden dat de door Descartes voltrokken scheiding in twee werelden, die van de natuur en die van de geschiedenis, een – voor Löwith fundamentele – eenheid verloren heeft doen gaan. De tweede wereld, die van de geschiedenis, is langs verschillende stadia, met de breuk na Hegel als beslissende wending, allesbepalend geworden. In deze ontwikkeling is het absolute van de metafysica verlaten ten gunste van radicale eindigheid en historiciteit. Dit proces heeft ook zijn consequenties gehad voor de wijze waarop de mens in de wijsgerige beschouwingen te voorschijn kwam. Enkele malen is daar in de tekst terloops al een verwijzing naar gegeven. Het is met het oog op de thematiek die in het vervolg aan de orde zal komen, van belang

⁹⁷ ‘Mensch und geschichte’, 372; ‘Philosophische Weltgeschichte?’, 274.

⁹⁸ ‘Mensch und Geschichte’, 374/5; ‘Diltheys und Heideggers Stellung zur - Metaphysik’, 264/265.

⁹⁹ ‘Existenzphilosophie’ in: *SS* 8, 1-18; aldaar 1-8. Löwith trekt tevens een lijn van Schellings positieve filosofie (het positieve feitelijke zijn tegenover Hegels mogelijke zijn) naar Heideggers existentiële inzet. Zie *Von Hegel zu Nietzsche*, 149-154. Incidenteel besteedt Löwith overigens nog aandacht aan wijsgerige opvattingen die na Heidegger zijn geformuleerd. Het betreft met name het hermeneutische denken van Gadamer, zie ‘Wahrheit und geschichtlichkeit’, 467.

apart hieraan aandacht te schenken.

Hiervoor is de nadruk gelegd op het karakter van Hegels leer als verzoening en is duidelijk gemaakt dat de breuk na hem daarin bestaat dat de door hem tot stand gebrachte verzoeningen door zijn navolgers opgegeven worden. Vanuit dit perspectief laat zich ook de problematiek van de humaniteit schetsen. Hegel verzet zich tegen de bepaling van de mens vanuit zijn eindigheid, waarbij de oneindigheid hem slechts als een soort surplus, of in Hegels terminologie: als uiterlijkheid, toevalt. Wie op een dergelijke wijze over de mens spreekt, heeft in Hegels visie onvoldoende zicht op de hoge waarde van de mens. Voor hem bestaat het wezen van de mens namelijk daarin dat hij in zijn zelfbewustzijn geest, en daarmee oneindigheid is. Als zodanig heeft hij deel aan de absolute geest. Dus niet de behoeften van de mens en zijn eindige bestemmingen, bijvoorbeeld in zijn hoedanigheid als rechtspersoon, vormen de toegang tot datgene wat de mens tot mens maakt. Die toegang ligt in het ontologische fundament van Hegels wijsbegeerte: de absolute geest. De Delfische spreuk 'ken uzelf' expliciterend, stelt Hegel dan ook dat het in deze zelfkennis niet slechts gaat om de kennis van de mens 'nach den partikularen Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums', maar om 'die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, des Wesens selbst als Geistes'.¹⁰⁰

Omdat Hegel de mens niet vanuit diens eindigheid opvat, maar hem plaatst binnen het kader van de oneindigheid van de absolute geest, is voor hem de eindigheid van de mens nog geen probleem. Met het na hem in gang gezette einde van de metafysica is dat laatste echter wel het geval en dan ontstaat de moderne problematiek van de humaniteit. In de wending naar het historische ligt tegelijkertijd een zich afkeren van het oneindige ten gunste van het eindige besloten. De metafysische 'Hinterwelt' moet dan wijken en de mens wordt op zichzelf geplaatst als eindig wezen.¹⁰¹ Hegels opvolgers gaan dan elk op eigen wijze zoeken naar een nieuwe omschrijving van datgene wat het wezen van de mens uitmaakt. Het is Ludwig Feuerbach (1804-1872) die deze wending naar de eindigheid voltrekt.

Het vertrekpunt voor Feuerbachs kritiek op Hegel is uiteraard het afzien door de laatste van alle particuliere, eindige bestemmingen van de mens ten gunste van zijn oneindigheid als geest. Feuerbach stelt daartegenover de eindige en altijd al bepaalde, natuurlijke mens als begin- en eindpunt van alle filosoferen. De filosofie na Hegel moet een filosofie zijn op het standpunt van de eindigheid. Hij kent de mens, 'wie er leibt und lebt', dan ook niet meer in diens algemeenheid van het denken, maar als zintuiglijk wezen. De mens is voluit lichamelijke en van den beginne af aan geslachtelijk bepaald. Het feit dat iemand als man geboren wordt, vooronderstelt de vrouwelijke ander.

¹⁰⁰ Von Hegel zu Nietzsche, 387-390; Gott, Mensch und Welt, 93-97. Het citaat is te vinden op 93 van het laatstgenoemde werk.

¹⁰¹ Von Hegel zu Nietzsche, 388/9; Gott, Mensch und Welt, 96.

Daarom is de directe realiteit waarbinnen hij leeft niet die van het idealistische ik, maar die van de op zijn natuurlijkheid gefundeerde relatie van ik en gij, waarvan de liefde het verbindende¹⁰² element is. Ik ben met andere woorden wat ik ben altijd in de natuurlijke relatie tot de ander; daarin ligt mijn bestaan gefundeerd. Löwith concludeert dat de tendens die Feuerbach heeft ingezet, ondanks alle vaagheid die in diens opvattingen aanwezig is, ertoe leidt dat deze natuurlijke mens ‘über sich keine Instanz mehr hat, von der her er sich noch bestimmen könnte.’ Als de mens het principiële uitgangspunt van de filosofie wordt, heeft dat de relativiteit van de mens ten opzichte van zichzelf tot gevolg. Het absolute heeft ‘nur noch in ihm seinen “Grund und Boden”’.¹⁰³

Vanuit deze kritiek van Feuerbach op het hegeliaanse systeem lichten de contouren op van de latere ontwikkelingen die uitmonden in het existentialisme. De mens en zijn plaats in de wereld worden geproblematiseerd. Bij Marx is de mens de vervreemde mens, omdat hij in zijn particuliere bepaaldheid als burger geen deel heeft aan (c.q. vervreemd is van) de maatschappelijke wereld die zijn wereld is. Marx streeft daarom naar een emancipatie van de mens. In die emancipatie wordt zijn vervreemding van de maatschappij opgeheven en wordt hij tot datgene wat hij werkelijk is, een ‘gesellschaftliches Gattungswesen’. De klasse die deze emancipatie in Marx ogen moet voltrekken is het proletariaat. Bij Kierkegaard gaat het om de ‘Einzelne’, het existentiële ik dat hij voor God stelt en dat zich niet thuis weet in de wereld. In deze existentiële individualiteit ligt de ware humaniteit. Wat Heidegger betreft is in de vorige paragraaf al duidelijk geworden dat in zijn opvattingen de eindigheid het menselijke Dasein in absolute zin bepaalt. De door Feuerbach ingezette ontwikkeling loopt in Heidegger op haar uiterste consequentie uit. Zo wordt duidelijk dat na de breuk met Hegels metafysica elke denker zoekt naar een nieuwe bepaling van wat in zijn kern mens-zijn is.¹⁰⁴ Na Hegel wordt de mens tot probleem van de wijsbegeerte.¹⁰⁵

¹⁰² Löwith wijst er overigens wel op dat Feuerbach door de liefde als het verbindende element op te voeren, in de buurt komt van de jonge Hegel. Diens begrip van de geest komt oorspronkelijk voort uit het begrip van de liefde die als ‘lebendige Beziehung’ elk onderscheid opheft. K. Löwith, ‘Ludwig Feuerbach’ in: SS 5, 94-115; aldaar 106.

¹⁰³ Ibidem, 94-106; *Von Hegel zu Nietzsche*, 94-108 en 391-394 (citaat 393); *Gott, Mensch und Welt*, 105-108.

¹⁰⁴ Löwith geeft in het gedeelte over het probleem van de humaniteit in zijn karakteriseringen van de onderscheiden opvattingen deze ‘zoektocht’ trefzeker weer: ‘Feuerbach: Der leibhaftige Mensch als das höchste Wesen des Menschen’; ‘Marx: Das Proletariat als die Möglichkeit des Gattungsmenschen’; ‘Stirner: Das einzige Ich als der Eigner des Menschen’; ‘Kierkegaard: Das einzelne Selbst als die absolute Humanität’. *Von Hegel zu Nietzsche*, 391-404 (‘Das Problem der Humanität’).

¹⁰⁵ *Gott, Mensch und Welt*, 96: ‘Hegel beschließt die eigentlich *metaphysischen* Bestimmungen des Menschen, die ihn noch auf dem Standpunkt von etwas Unbedingten bestimmen, und nicht, wie von Feuerbach an, *anthropologisch* auf dem bedingten

Historisering is dus voor Löwith de rode draad die door heel het moderne westerse denken heen loopt. De belangrijkste knooppunten daarin worden gevormd door de cartesiaanse scheiding tussen natuur en geschiedenis, de nauwe verbinding van de geest en de geschiedenis bij Hegel en de breuk die zich na Hegel heeft voorgedaan, waaruit het huidige historisme is ontstaan. Historisering betekent echter meer dan futurisme en relativisme. In de *toewending* naar de geschiedenis ligt tegelijkertijd de *afwending* van de ene, alles omvattende natuur besloten. Historisering en denaturering gaan hand in hand.

Standpunkt des endlichen Menschen. Erst mit diesem *auf sich selber* gestellten Menschen entsteht die moderne Problematik der Humanität’.

2

Denaturering

2.1. Historisering en denaturering

Als begrip komt denaturering in het werk van Löwith slechts enkele malen voor.¹⁰⁶ Een equivalent ervoor is de term ‘Weltverlust’, die hij op een aantal plaatsen gebruikt.¹⁰⁷ De zaak zelf speelt in zijn denken echter een prominente rol. Het is van belang dat gegeven te onderstrepen, omdat anders eenzijdig alle nadruk komt te liggen op de andere helft van het begrippenpaar, de historisering. Juist het samengaan van beide concepten laat zien wat het eigenlijke punt van Löwith is, en dat geldt zeker in combinatie met het derde begrip dat aan de orde moet komen, de secularisatie.

Het concept denaturering heeft bij Löwith een vrij eenduidige en nauwelijks mis te verstane betekenis. Desalniettemin is er sprake van een nuanceverschil in het gebruik ervan als gelet wordt op de context waarin het voorkomt. Enerzijds duidt het op de waardering die de natuur¹⁰⁸ krijgt in de ontwikkeling van het westerse denken, anderzijds heeft het betrekking op de betekenis van dit proces voor de mens. In de eerste betekenis ligt een aantal elementen besloten die in het vervolg uitgediept moeten worden. Met de term denaturering doelt Löwith op de verlaging van de wereld tot wereld-geschiedenis. De wereld is niet meer wereld in de oorspronkelijke betekenis, maar een historische wereld.¹⁰⁹ De natuur, ‘das was von Natur aus ist, was es ist’, zoals hij zich talloze malen uitdrukt, is niet meer zichzelf. Door de objectivering heeft de natuur geen zelfstandige betekenis meer, maar één die er door de mens aan gegeven is. De natuur is tot beeld geworden, tot een constructie van de menselijke geest.¹¹⁰ Ze komt in het kader van de vooruitgang te staan. De nuance die

¹⁰⁶ ‘Natur und Geschichte’, 288: ‘Diese Denaturierung des menschlichen Lebens zu einer geschichtlichen Existenz...’;

¹⁰⁷ ‘Die Dynamik der Geschichte’, 306: ‘Der Weltverlust des modernen Menschen ist in dieser Absonderung einer besonderen Welt der Geschichte komplett’; ‘Geschichte und historisches Bewußtsein’, 423: ‘Der Weltverlust des modernen Menschen ist in dieser Theorie der Zwei Welten komplett...’.

¹⁰⁸ De precieze betekenis van de begrippen ‘natuur’ en ‘wereld’ bij Löwith laat ik op deze plaats nog in het midden. Voorlopig kan volstaan worden met de al eerder gebruikte aanduiding van de natuur als het éne, alomvattende. In het vierde hoofdstuk zal ik uitvoerig ingaan op deze thematiek.

¹⁰⁹ ‘Natur und Geschichte’, 284; ‘Vom Sinn der Geschichte’ in *SS* 2 377-391; aldaar 386.

¹¹⁰ ‘Vom Sinn der Geschichte’, 387.

in de tweede betekenis ligt opgesloten, wordt goed uitgedrukt in de hierboven vermelde term ‘Weltverlust’. In dit kader heeft denaturering de connotatie van niet-thuis-zijn in de wereld en is er sprake van een verband met het nihilisme.¹¹¹ Het mag in beide gevallen echter duidelijk zijn dat de mens de verantwoordelijke is. Niet de natuur zelf is veranderd, maar ze is in haar oorspronkelijkheid in het westerse denken uit het zicht verdwenen. Dat is Löwiths eigenlijke punt.

Het is van belang de samenhang tussen de beide concepten, historisering en denaturering, in het oog te krijgen en te houden. In het gedeelte over Dilthey¹¹² is die samenhang indirect al duidelijk geworden. Löwith constateert, zo bleek, dat in Diltheys denken de transcendentie is weggefallen. De wereld is niet meer eindig te noemen, maar is eenvoudigweg de wereld van de mens. In deze centrale positie van de mens ligt het verband tussen de beide begrippen. De historische wereld is de wereld van de mens, die deze naar zijn eigen wil kan veranderen¹¹³. In dit verhistoriseerde wereldbegrip komt de natuur pas in het vizier door de mens en zijn handelen. Vanwege deze samenhang kan Löwith dan ook opmerken dat het historisme juist dáárom zo gevaarlijk is, omdat het de natuur in een relatieve verhouding stelt tot de mens.¹¹⁴

De eenheid die de beide begrippen vormen, wordt ook duidelijk wanneer we letten op de plaats die het vooruitgangsgeloof inneemt. Dit vormt de stuwende kracht achter de wil tot onderwerping en beheersing van de natuur; tegelijkertijd ziet Löwith het als de ruggengraat van het historische denken omdat het daaraan de kenmerkende futuristische oriëntatie geeft.¹¹⁵ Deze laatste uitspraak wordt duidelijk vanuit Löwiths karakterisering van het historisme als ‘historisch futurisme’.¹¹⁶ De oriëntatie op de toekomst, die kenmerkend is voor het historische denken, vormt tegelijkertijd de stuwende kracht achter het streven tot beheersing van de natuur.

Historisering en denaturering vormen samen twee zijden van een medaille. Historisering van de wereld gaat direct gepaard met denaturering. Daarom zal in hetgeen hierna volgt voor een groot gedeelte hetzelfde proces aan de orde gesteld worden als in het voorgaande hoofdstuk. Alleen de invalshoek is nu een andere. Maar in de kern hebben beide hoofdstukken dezelfde thematiek.

¹¹¹ Deze betekenis zal in 2.4. aan de orde komen.

¹¹² Zie par. 1.5.

¹¹³ ‘Das Verhängnis des Fortschritts’ in: *SS* 2, 392-410; aldaar 401.

¹¹⁴ ‘Natur und Geschichte’, 284.

¹¹⁵ ‘Mensch und Geschichte’, 355.

¹¹⁶ Zie 1.4.

2.2. Vooruitgang, techniek en natuurwetenschap

Hoewel de volgorde waarin de beide thema's, historisering en denaturering, hier behandeld worden anders doet vermoeden, ziet Löwith de aanzet tot de historisering van mens en wereld liggen in de natuurwetenschap. De ontwikkelingen die zich in die wetenschap sinds de wetenschappelijke revolutie van de zeventiende eeuw hebben voorgedaan, hebben het historische denken in gang gezet. Door de natuurwetenschappelijke ontdekkingen en de mogelijkheden die daardoor voor de mens open kwamen te liggen, is men de wereld als veranderbaar – en dus historisch¹¹⁷, want een maakbare wereld is voorwerp van door het vooruitgangsgeloof gestelde historische doeleinden – gaan definiëren. De techniek en de daaruit voortvloeiende mogelijkheid tot beheersing van de natuur, heeft doen afzien van het blijvende, het werkelijk natuurlijke, om gesteund door het vooruitgangsgeloof, de wereld zelf vorm te gaan geven. De zeventiende eeuw, waar Löwith een aantal malen naar verwijst, heeft aan de wieg gestaan van het mechanische wereldbeeld. In dat wereldbeeld werd afgezien van al datgene wat niet kwantificeerbaar was en werd zo de wereld tot beheersbaar object gemaakt. De mechanisering en de historisering van de wereld¹¹⁸ hebben in Löwith's visie alles met elkaar te maken.¹¹⁹

Bij de opmerkingen die hij over de ontwikkeling van de techniek maakt, vestigt Löwith in een van zijn zeldzame excursen over de Middeleeuwen de aandacht op de dertiende-eeuwse Franciscaner monnik en filosoof Roger Bacon, de 'doctor mirabilis' (±1214-1294). In hem was reeds het moderne bewustzijn aanwezig dat experimenterend de natuur tot beheersbaar object wil maken. Zo koesterde hij al gedachten over vliegtuigen en onderzeeboten en leidden zijn experimenten hem ondermeer tot het ontwerp van spiegels om boten te verbranden en tot de kennis van het buskruit. Het Aristotelische weten omwille van het weten moest bij Bacon plaats maken voor het denken in termen van nuttigheid en toepasbaarheid. Weliswaar kende zijn modernisme zijn begrenzing doordat het vermengd was met het magische denken van de Mid-

¹¹⁷ Het begrip 'historisch' gebruik ik in deze studie niet in de betekenis van datgene wat betrekking heeft op het verleden, maar in de zin van het cultureel, de kracht van de mens die de natuur bewerkt en zodoende de historische ontwikkeling vorm geeft. Hiermee wil ik overigens niet suggereren dat in de duiding van het geschiedenisbegrip volstaan kan worden met een verwijzing naar menselijke cultuurvorming.

¹¹⁸ Ik gebruik hier – en elders – met opzet het woord 'wereld' en niet het gebruikelijke 'wereldbeeld'. De laatste term zou de zaak vertroebelen, omdat juist het beeldkarakter dat de wereld krijgt in het moderne denken de kern van Löwith's kritiek is. Zie voor dat laatste verder de volgende paragraaf. De parallel met Heidegger, die stelde dat de wereld tot beeld is geworden, is te opvallend om te negeren. Zie M. Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes' in: *Gesamtausgabe 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970* (Frankfurt am Main 1977), 75-113.

¹¹⁹ 'Mensch und Geschichte', 354; 'Das Verhängnis des Fortschritts', 404.

deleeuwen, maar desondanks wijzen zijn ideeën duidelijk vooruit naar het denkklimaat van de moderne tijd.

In de naamgenoot van Roger, Francis Bacon (1561-1626), krijgt het vooruitgangsgeloof en het daarmee gepaard gaande beheersingsstreven vastere vorm. Als doel van de wetenschap formuleerde hij de vooruitgang en van hem is de bekende spreuk afkomstig dat kennis macht is. Om de natuur voor menselijke doeleinden nuttig te maken, is kennis nodig. Hoe meer kennis, des te meer is de vooruitgang ermee gediend. De wetenschap moet daarom praktisch worden en experimenterend, dus via de inductie, de mens de mogelijkheid bieden de natuur aan zijn doeleinden ondergeschikt te maken. De termen macht, beheersing en vooruitgang vormen de kernwoorden van de ontwikkeling van het – natuurwetenschappelijke – denken in de moderne tijd. Veel van Bacons dromen, zo constateert Löwith nuchter, zijn inmiddels realiteit geworden en hij wijst dan ondermeer op de veredeling van gewassen en dieren, vivisectie en de talloze technische mogelijkheden rond leven en dood. De basis voor dit denken is dus gelegd in de zeventiende eeuw met de cartesische scheiding tussen natuur en geschiedenis als uitgangspunt.¹²⁰

Het lijkt erop dat Löwith in de ontwikkeling van zijn denken de rol van de natuurwetenschap en de toepassing ervan in de techniek anders is gaan inschatten. Het mag duidelijk zijn dat de natuurwetenschap historisch een voor-sprong had op de geesteswetenschappen. De laatste kwamen pas in de negentiende eeuw tot ontwikkeling en profileerden zich in oriëntatie op de natuurwetenschap. Het model van wat wetenschap behoorde te zijn, werd geleverd door de natuurwetenschap. In de negentiende eeuw emancipeerden de geesteswetenschappen zich echter van de natuurwetenschap en verkregen, zo constateert Löwith in eerste instantie, de leidende rol. Zelfs het natuurbegrip van de natuurwetenschap werd historisch: de natuur is een proces geworden en geen substantie meer die met vaste wetten zichzelf gelijk blijft. Löwith constateert dat Windelbands onderscheiding van ‘Gesetzeswissenschaft’ en ‘Ereigniswissenschaft’ haar grond heeft verloren.¹²¹ In latere publicaties nuanceert hij dit beeld toch enigszins. Opmerkelijk is daarbij een passage uit het artikel ‘Geschichte und historisches Bewußtsein’. Deze passage komt in eerste instantie letterlijk overeen met een gedeelte dat in enkele eerdere artikelen al te vinden is, maar wijkt daarvan af in die zin, dat de voorrang van de geesteswetenschappen na de negentiende eeuw tot schijn wordt verklaard. Feitelijk heeft de natuurwetenschap de leiding behouden, want de wereldschokkende veranderingen van deze eeuw, die het historisch bewustzijn hebben gevoed en verhevigd, waren afkomstig van de zijde van de techniek. Löwith wijst dan met name op de toepassing van de techniek op het terrein van de oorlog en

¹²⁰ ‘Das Verhängnis des Fortschritts’, 402-404; ‘Welt und Menschenwelt’, 319-321. Zie voor Descartes hiervóór par. 1.2. en hierna par. 2.3.1.

¹²¹ ‘Die Dynamik der Geschichte’, 307; zie ook ‘Mensch und Geschichte’, 362/363 en ‘Welt und Menschenwelt’, 319.

(massa)vernietiging. De ‘Atomenergie bestimmt von nun an den Gang der Geschichte’. De moderne natuurwetenschap krijgt dan de kwalificatie van een ‘traditionsverändernde und -zerstörende Macht’, die in haar voortgang niets laat staan. In deze tweede positie krijgt de ontwikkeling van de techniek beïnvloedend meer aandacht.¹²² De relatie tussen denaturering en historisering is dus niet eenduidig van aard. Enerzijds brengt de historisering een devaluering van de natuur met zich mee, anderzijds brengt juist de technische beheersing een dynamiek op gang die tot het historisch verstaan van de mens en zijn wereld heeft geleid.

2.3. De wijsgerige achtergrond: het westers antropocentrisme

2.3.1. Descartes en Vico

In het vorige hoofdstuk is Descartes al ten tonele gevoerd als degene die in wijsgerig opzicht de basis gelegd heeft voor de scheiding tussen natuur en geschiedenis, die het westerse denken heeft bepaald. Daar is de betekenis hiervan met name uitgewerkt in de richting van het historische denken, waarbij de figuur van Vico met diens omkering van Descartes’ positie van eminent belang is geweest. Voor de problematiek die nu aan de orde is, geldt in feite hetzelfde. De wijsgerige achtergrond van de houding t.o.v. de natuur zoals die in het voorafgaande gedeelte duidelijk is gemaakt, wordt fundamenteel bepaald door het cartesische denken. Dat dualistische denken is verantwoordelijk voor de kern van de wijsgerige visie op de natuur: het antropocentrisme.

Dat laatste ligt opgesloten in de bekende en al eerder ter sprake gebrachte cartesische deling van de werkelijkheid in de *res cogitans* en de *res extensa*. In dit onderscheid ligt voor Löwith de wortel van de natuurverachting, die voor het Westerse denken kenmerkend is. Vanuit de radicale twijfel aan alles wat zintuiglijk waarneembaar is, kwam Descartes tot het uitgangspunt van zijn wijsgerige onderneming, geformuleerd in het bekende gezegde ‘*cogito ergo sum*’. Wetenschappelijke zekerheid valt niet te verkrijgen door te vertrouwen op de zintuiglijkheid, maar alleen door de concentratie op het ‘intime Selbst’ van de mens: het zelfbewustzijn. De natuur, gedefinieerd als uitgebreidheid, kan slechts door dit zelfbewuste subject ter sprake komen. Dat subject kan, na de concentratie op zichzelf, de eerst betwijfelde werkelijkheid volgens mathematische principes weer opbouwen. Door dit antropocentrisme echter komt de natuur als zodanig niet in beeld, maar een – in dit geval mathematisch bepaal-

¹²² ‘Geschichte und historisches Bewußtsein’, 425/426; ‘Das Verhängnis des Fortschritts’, 401. Zie ook ‘Mensch und Geschichte’, 354 en ‘Welt und Menschenwelt’, 319.

de – constructie ervan.¹²³ Wel dient te worden opgemerkt dat Löwith vanuit het perspectief van de latere ontwikkelingen in het denken over de natuur (met name van Heidegger) Descartes' omschrijving ervan als uitgebreidheid nog positief kan waarderen. Hoewel de natuur als object beschouwd wordt, is zij als uitgebreidheid nog wel 'das beständig Bleibende'.¹²⁴ Hier komt dezelfde dubbelzinnigheid in Löwiths waardering van Descartes naar voren als in het voorafgaande hoofdstuk.¹²⁵ Enerzijds zet de ontwikkeling van de denaturering bij hem in, anderzijds vindt die nog wel haar begrenzing.

In dit kader legt Löwith de nadruk op het primaat van de epistemologie in de vraagstelling van Descartes. Niet de natuur, of de geschiedenis, als zodanig staat daarin centraal, maar de wetenschappelijke kenbaarheid ervan. De vraagstelling is kentheoretisch van karakter, niet ontologisch. Ook hiermee heeft Descartes een grondtoon van het westerse denken aangegeven.¹²⁶

Hoewel Vico een aan Descartes tegengestelde positie inneemt wat betreft het terrein van zekere kennis, wijkt zijn vraagstelling niet van die van Descartes af. Ook bij hem is er sprake van een kentheoretische oriëntatie. Zijn uitgangspunt daarbij, het principe 'verum et factum convertuntur', is zeer vruchtbaar geweest. Zoals hierna duidelijk zal worden, heeft het de wijsbegeerte na hem gestempeld.

De uitgangspunten die Descartes aan het begin van de moderne tijd heeft geformuleerd, ziet Löwith als de fundamentele noties die zich, ondanks alle verzet ertegen, hebben weten te handhaven. De 'logos' is niet in de natuur te vinden, maar uitsluitend in de door de mens tot stand gebrachte – historische – wereld. De natuur kent zichzelf niet, heeft geen zelfbewustzijn, maar wordt alleen door de mens als zelfbewust subject gekend. Met voorkeur verwijst Löwith in dit verband naar F. von Weizsäckers samenvatting in zijn *Geschichte der Natur*, dat de natuur weliswaar ouder is dan de mens, maar dat de mens slechts weet wat de natuur is. De hele ontologie na Descartes is een ontologie van het zelfbewustzijn.¹²⁷

2.3.2. Kant

Kants cartesische positie blijkt uit zijn visie op de verhouding tussen mens en

¹²³ Zie naast de literatuur die bij 1.2. al vermeld staat, *Gott, Mensch und Welt*, 11, 12, 14, 15, 18.

¹²⁴ Ibidem, 39/40.

¹²⁵ Zie 1.2.

¹²⁶ 'Die Dynamik der Geschichte', 302; 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 423.

¹²⁷ 'Natur und Geschichte', 281; 'Die Dynamik der Geschichte', 304; 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 426; *Gott, Mensch und Welt*, 18.

natuur. In eerste instantie doet de natuur zich weliswaar gelden als een macht, maar deze macht valt in het niet wanneer we letten op de bestemming die de mens heeft. De mens gaat in zijn niet-zintuiglijke bepaaldheid de natuur ver te boven. De natuur heeft haar bestemming in de mens, en wel in de cultuur die door de laatste tot stand wordt gebracht. ‘Denn ohne den Menschen wäre die ganze Schöpfung “eine Wüste”’.¹²⁸ Het cartesische stramen ziet Löwith in deze bepaling van de natuur getekend: aan de natuur wordt geen zelfstandigheid toegekend, maar zij wordt in haar finaliteit afhankelijk gemaakt van de mens.

Nog duidelijker wordt dit in Löwiths bespreking van Kants transcendentale analyse. Uit Kants vraag naar de voorwaarden waaronder kennis mogelijk is, komt direct al het cartesische karakter van Kants wijsbegeerte naar voren. Kants inzet ligt niet bij de ontologie of kosmologie, bij de natuur als zodanig, maar is kentheoretisch van aard. Om te weten wat de natuur is, Wendt hij zich niet naar de natuur zelf, maar onderneemt een kritische analyse naar de mogelijkheden en de grenzen van het menselijk kenvermogen.¹²⁹

In deze transcendentale analyse komt ook het begrip wereld aan de orde. In Kants wijsgerige begripsbepaling is dit begrip van wereld geen zintuiglijk waarneembare en ervaarbare grootheid, noch het geheel van al onze waarnemingen, maar een regulatieve idee van de menselijke rede, die aan wat gekend moet worden voorafgaat. De wereld is dus geen zelfstandige grootheid, maar is er slechts als idee, niet afleesbaar uit de empirische verschijnselen. Löwith laat aan de hand van de bespreking van een van de antinomieën die Kant in zijn *Kritik der reinen Vernunft* aan de orde stelt, de betekenis van dit principe zien. Het betreft de vraag naar het al of niet aanwezige temporele begin en de ruimtelijke grens van de wereld. Kant laat ter plaatse zien dat beide posities, dus zowel die welke vóór als die welke tegen een temporeel begin en ruimtelijke grens pleiten, bewijsbaar zijn. In zijn ogen is het opgeworpen probleem echter een schijnprobleem, omdat er bij beide posities van uitgegaan wordt dat de wereld als geheel door de waarneming gegeven is. De kritische analyse van het gebruik van de rede laat echter zien dat een dergelijk ‘Ding an sich’ onkenbaar is. De synthese van al hetgeen zintuiglijk waargenomen wordt, komt tot stand door de constitutieve werkzaamheid van de rede en is dus voor de waarneming een onmogelijkheid.¹³⁰

In Löwiths optiek is dé vooronderstelling van Kants denken, dat hij de wereld als constructie door de menselijke rede denkt, waarbij hij van de directe aanblik van de natuurlijke fenomenen afziet. De natuur verkrijgt een mechanisch karakter en wordt relatief gemaakt op de menselijke constructie. Juist bij Kant wordt het constructivistische karakter van het moderne wereldbeeld heel duidelijk. ‘Der Welt erkennen will, muß sie zuvor zimmern und zwar in ihm

¹²⁸ Gott, Mensch und Welt, 51-55.

¹²⁹ Ibidem, 57.

¹³⁰ Ibidem, 53-61.

selbst', zo citeert Löwith Kant:¹³¹ aan de kennis van de wereld gaat het ontwerp ervan door de rede met zijn a-priorische kennis vooraf. Löwith wijst op het verband tussen het uitgangspunt van Vico en dat van Kant. Ook voor laatstgenoemde geldt dat wij slechts datgene kennen wat we zelf gemaakt hebben. Kant buigt dit principe echter in cartesische zin om, door het, in tegenstelling tot Vico, op de natuur te betrekken.¹³²

Löwith ziet dus dat in de transcendente analyse van Kant de wereld wordt geconstitueerd door de mens. De alomvattende natuurlijke wereld is daardoor, in het voetspoor van Descartes, gedetermineerd.

2.3.3. Hegel

In Löwith's beoordeling van Hegels natuurfilosofie zijn twee lijnen waar te nemen. Volgen we de eerste lijn, dan valt de nadruk op de breedte van Hegels begrip van de geest, terwijl bij de tweede de continuïteit met het cartesische grondmotief alle aandacht krijgt. De dubbelzinnigheid in de beoordeling van Hegel die in het vorige hoofdstuk bleek,¹³³ keert hier terug.

In het eerste geval wijst Löwith erop dat Hegels metafysica anti-Cartesisch van inzet is. Hij heeft een poging ondernomen het dualisme van natuur en geschiedenis op te heffen in een alomvattend verband, waarin zowel de natuur als de geschiedenis zou delen. Deze eenheid ligt in Hegels begrip van de geest, die niet in eerste instantie in de geschiedenis werkzaam aanwezig is, maar in de wereld als geheel, de natuurlijke wereld dus ingesloten. De 'List der Vernunft' – waarover in het volgende hoofdstuk meer – is niet slechts waarneembaar in de geschiedenis, maar ook in de natuur staan bijvoorbeeld allerlei chemische processen ten dienste van een hoger doel. 'Der wesentliche Unterschied ist *nur*, daß die Vernunft in der Natur bewußtlos, in der Geschichte aber mit Bewußtsein wirkt'.¹³⁴

Het verschil tussen de mens en het dier is daarin gelegen, dat het dier niet kan abstraheren van de bijzondere situatie waarin het zich bevindt. Het is zoals het is en kan ook niet anders zijn. Het leeft 'onmiddellijk', direct zintuiglijk, en kan niet boven dat niveau uitstijgen. De mens daarentegen bezit wel de mogelijkheid van het bijzondere te abstraheren tot het algemene, d.i. het geestelijke. Als – subjectieve – geest kan de mens zich van zichzelf vervreemden en weer

¹³¹ Ibidem, 61.

¹³² Ibidem; zie ook 'Vicos Grundsatz', 217-219.

¹³³ Zie par. 1.3.

¹³⁴ 'Natur und Geschichte', 281-283. Het citaat is te vinden op pagina 282; de cursivering is van mijn hand. Zie ook 'Mensch und Geschichte', 363/4. In het late – en rijpe – *Gott, Mensch und Welt*, 87/88, begint Löwith met de anti-cartesische inzet, maar legt in het vervolg alle nadruk op Hegels natuurverachting.

terugkeren, en dan in het andere bij zichzelf zijn. Op deze wijze brengt de mens binnen de wereld van de natuur een tweede wereld, van de geest en de geschiedenis, tot stand. De natuur kent een dergelijke ‘Vermittlung’ niet. Daarom kan de mens de natuur aan zijn doeleinden onderwerpen en vindt de natuur dus haar doel in de mens. Het is de macht van de geest dat hij de dingen hun natuurlijke uiterlijkheid ontnemt en hen tot iets van zichzelf maakt.¹³⁵ Als filosofisch bewustzijn is niets de geest meer vreemd. In tegenstelling tot de natuur is de geest dus niet gebonden aan het direct voorhandene, maar kent hij het bewustzijn van vrijheid. De geest maakt zich in vrije zelfontwikkeling tot datgene wat hij is.

Vanwege dit karakter van de geest komt aan de natuur geen zelfstandigheid toe. Hoewel voor ons primaire, directe bewustzijn het tegendeel waar lijkt, is niet de natuur de vooronderstelling van de geest, maar omgekeerd. De geest is de waarheid van de natuur, die op zich geen waarheid kent omdat het haar aan het bewustzijn van vrijheid ontbreekt. De breedte van Hegels begrip van de geest, die boven min of meer positief beoordeeld werd, zorgt er hier voor dat de natuur slechts als uiterlijkheid van de geest kan optreden.¹³⁶ In de natuur vervreemdt de geest zich van zichzelf, in die zin dat hij tot het andere besluit, waardoor het wel het andere van de geest blijft.

Het cartesische patroon blijft ook dus bij Hegel zichtbaar. De wereld heeft geen eigen waarheid vanwege het gebrek aan zelfbewustzijn. Zelfs een misdadige gedachte van de mens overstijgt de wonderen van de sterrenhemel, omdat in die gedachte nog altijd geest en daarmee vrijheid aanwezig is. De natuur is een ‘Aggregat von Endlichkeit’. Löwith spreekt op grond van deze gegevens van natuurverachting bij Hegel.¹³⁷

2.3.4. Marx

In het vorige hoofdstuk is de overgang van Hegel naar Marx beschreven vanuit de gedachte van een breuk. Enerzijds vindt die gedachte ook met betrekking tot het thema van dit hoofdstuk zijn weerspiegeling. Löwith ziet bij Marx de

¹³⁵ Dit begrip van de ‘Äußerlichkeit’ van de natuur keert herhaaldelijk terug in Löwiths beschrijving van de plaats van de natuur in het westerse denken.

¹³⁶ Opvallend is, in vergelijking met het citaat dat hierboven is gegeven, de volgende passage: ‘Und weil der Geist in Hegels System nicht auf die endliche Subjektivität beschränkt ist, sondern alles zwischen Himmel und Erde bestimmt, ist die Natur nur begreifbar als Entäußerung und Selbstentfremdung der absoluten Idee bzw. des universalen Geistes.’ *Gott, Mensch und Welt*, 97/98; de cursivering is van mijn hand.

¹³⁷ ‘Geschichte und historisches Bewußtsein’, 414/417; *Gott, Mensch und Welt*, 89-101; ‘Vicos Grundsatz’, 219/220; K. Löwith, ‘Hegels Aufhebung der christlichen Religion’ in: *SS* 5, 116-166; aldaar 163.

breedte van Hegels begrip van de geest, waarbij de geest zowel in de natuur als in de geschiedenis te vinden is, een duidelijke versmalling ondergaan. Marx kon in de natuur geen logos meer ontwaren. Hij kende slechts één wetenschap, namelijk die van de geschiedenis, zoals hij zelf verklaart in zijn *Deutsche Ideologie*. Alleen op enkele ‘australischen Koralleninseln neueren Ursprungs’ heeft de natuur nog voorrang op de geschiedenis, zo luidt een sarcastisch citaat dat Löwith verscheidene malen vermeldt. Anderzijds constateert Löwith dat er een grote mate van overeenkomst bestaat tussen Marx en Hegel. Voor beiden is de natuur ‘nur die untergeordnete Vorbedingung menschlicher Tätigkeit’. In het eerste geval is meer vanuit de eerste lijn in Löwiths interpretatie van Hegels natuurfilosofie gedacht, in het tweede geval vanuit de tweede lijn. Duidelijk is in ieder geval ten aanzien van Marx wel dat de meerduidigheid die bij Hegel nog aanwezig is, door hem in een eenduidige natuurvisie is omgezet.¹³⁸

Hoewel het begrip ‘materialisme’ in eerste instantie anders doet vermoeden, blijft Marx in de traditie van Descartes en Vico staan. In zijn omkering van de verhouding tussen zijn en bewustzijn (het bewustzijn bepaalt niet het zijn, maar omgekeerd), neemt hij afstand van de bewustzijnsfilosofie zoals die door het Duitse idealisme werd vertegenwoordigd. In zijn bepaling van de natuur als het materiaal dat moet dienen voor de voortgang van de menselijke productie, vertoont Marx echter de traditionele cartesische denkwijze. Het materiële in zijn historische materialisme heeft diensgevolge ook geen betrekking op de natuur als zodanig, maar op de wijze waarop de mens de natuur bewerkt. In dit verband maakt Löwith gebruik van het voorbeeld van de appel. Het interessante aan een appel is voor Marx niet dat er van nature vruchtdragende bomen bestaan, maar dat de appel als product onder bepaalde sociaal-economische omstandigheden in Europa is geïmporteerd. Dienovereenkomstig wijzigt zich ook het begrip wereld in Marx’ denken. Het duidt niet de wereld van de natuur aan, maar de door de mensen zelf gemaakte wereld. Daarom kan hij ook oproepen tot verandering van het bestaande. Dat is alleen maar mogelijk als de wereld de wereld van de mens is en niet de van nature bestaande wereld. Daarin is het uitgangspunt van Vico weer duidelijk zichtbaar.¹³⁹

¹³⁸ ‘Natur und Geschichte’, 283; ‘Marxismus und Geschichte’, 332; ‘Mensch und Geschichte’, 369; ‘Vom Sinn der Geschichte’, 387; ‘Vicos Grundsatz’, 222.

¹³⁹ ‘Marxismus und Geschichte’, 332; ‘Mensch und Geschichte’, 369/370; ‘Vom Sinn der Geschichte’, 387; ‘Vicos Grundsatz’, 221/222; *Gott, Mensch und Welt*, 105/106.

2.3.5. Heidegger¹⁴⁰

In het vorige hoofdstuk is alle nadruk gelegd op de absolute historiciteit die Heideggers zijnsbegrip kenmerkt en de aanvankelijke fundering van deze historiciteit in het menselijke Dasein. In het kader van de thematiek die nu aan de orde is, valt het accent op de verhouding van mens en wereld (natuur) in Heideggers existentiële denken.

Hij bepaalt het Dasein van de mens a priori als een 'In-der-Welt-sein'. De cruciale vraag in dit verband is voor Löwith uiteraard wat hier het begrip 'Welt' in zijn samenhang met het er-zijn van de mens betekent. Houdt Heideggers formulering in dat de mens zich beweegt in een natuurlijke wereld die zijn eigen oorspronkelijkheid heeft, of kent hij aan het Dasein van de mens de voorrang toe boven de wereld? Vormt met andere woorden de natuur een ingang tot de ontologie of blijft ook het existentiële denken steken in het cartesiaanse dualisme waarin de mens de poort vormt tot het verstaan van de werkelijkheid?

In samenhang met de nadruk die Löwith in zijn interpretatie van Heidegger legt op de historiciteit van diens thematisering van het begrip wereld, wijst hij er herhaaldelijk op dat het primaat toegekend wordt aan de mens. Ondanks Heideggers poging mens en wereld in één begrip met elkaar samen te brengen, fundeert hij toch de wereld in het menselijk Dasein. De mens is het enige wezen dat zichzelf en zijn wereld kan transcenderen in de richting van het zijn als zodanig. Zijn Dasein funktioneert als een apriori; slechts binnen de existentiële structuur ervan kan de wereld in zicht komen. De wereld verliest daarmee zijn zelfstandigheid en wordt gerelateerd aan het Dasein van de mens. Ze is tot een 'existentiaal' ervan geworden. Ze heeft geen zelfstandigheid, maar het karakter van een 'Umwillen'. De mens heeft er in zijn absolute eindigheid eenvoudigweg te zijn en ontwerpt (!) zich in deze 'Geworfenheit' een wereld naar zijn eigen wil. De menselijke vrijheid fundeert op deze wijze de wereld.¹⁴¹

Naast het existentiële zijn van de mens onderscheidt Heidegger het 'zuhanden' en het 'vorhanden' zijn. Het 'zuhanden' zijn is het functionele zijn van bijvoorbeeld gereedschap; het kent geen eigen doel, maar is er ten dienste van

¹⁴⁰ I.t.t. de paragraaf in het vorige hoofdstuk, besteed ik hier geen aparte aandacht aan de persoon van Dilthey. In Löwith's werk zijn met betrekking tot de onderhavige problematiek bij Dilthey nauwelijks uitgewerkte reflecties te vinden. Wel citeert hij een aantal malen, om zijn stelling dat het cartesiaanse dualisme toonaangevend is gebleven te adstrueren, Dilthey's opmerking: 'Wir tragen keinen Sinn von der Welt (sc. der Natur) in das Leben, wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen'. 'Die Dynamik der Geschichte', 306; 'Vom Sinn der Geschichte', 387; 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 423.

¹⁴¹ 'Natur und Geschichte', 281; *Gott, Mensch und Welt*, 36; 'Heidegger: Problem and background of existentialism', 109; 'M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*' in: *SS* 8, 72-101; aldaar 83.

de mens. De natuur neemt een marginale positie in binnen het 'Vorhanden' zijn dat de mens in zijn wereld aantreft: het is een 'Grenzfall' van het 'innerweltlich Vorhandene'. Een natuurlijk verstaan van de dingen kan in Heideggers denken dan ook geen toegang bieden tot de ontologie. Fenomenen als geboorte en sterven worden door hem niet begrepen vanuit hun natuurlijke bepaaldheid, maar vanuit de 'Sorge' van het menselijke Dasein. De dood is existentieel verstaan geen natuurlijk proces, maar gegrond in de vrijheid van de mens. De natuur kan dus niet anders dan vanuit het 'In-der-Welt-sein' van de mens benaderd worden. Ze is het 'geschichtslose' andere ten opzichte van het historische Dasein van de mens.¹⁴²

Heidegger heeft weliswaar in latere publicaties het begrip natuur anders opgevat dan in *Sein und Zeit* het geval was, maar deze begripswijziging geeft Löwith geen aanleiding zijn oordeel te veranderen. Heidegger analyseert daar in het kader van zijn interpretaties van Hölderlin de oorspronkelijke, Griekse, bepaling van de natuur als physis. In deze zin is de natuur volgens Heidegger overal in aanwezig, niet alleen in 'natuurlijke' objecten, maar ook in heel de historische werkelijkheid. Zij is geen bepaalde zijnswijze die tot het Seiende behoort, maar valt, als 'Lichtung des Seins', met het Sein zelf samen. Daarom laat de natuur zich in deze zin ook nooit 'andeuten' vanuit het werkelijk zijnde.

Löwith erkent dat een dichter het recht heeft om in een vrije gebruikmaking van de taal aan de natuur ontleende begrippen ook in ruimere zin voor de historische wereld te gebruiken. Een denker evenwel dient zich zorgvuldig reenschap te geven van de taal die hij hanteert en eenduidig te zijn in zijn stellingname. De natuur is óf het 'geschichtslose Andere' dat slechts vanuit het existentieel bepaalde Dasein in de geschiedenis in het licht treedt, óf de physis die aan heel de historische werkelijkheid vooraf gaat en als het Sein al het Seiende fundeert. Maar hoe kan, is de kritische vraag van Löwith, de natuur als physis ooit de werkelijkheid gronden wanneer ze als Sein indifferent is ten opzichte van het Seiende en van daaruit niet benoemd kan worden¹⁴³?

Het mag duidelijk zijn dat Löwith het cartesische uitgangspunt ook bij Heidegger terug ziet keren. Uiteindelijk kent ook Heidegger twee zijnswijzen. Het menselijk Dasein staat als het 'In-der-Welt-sein' tegenover de wereld, waarbij de mens zichzelf en zijn wereld begrijpt en deze ook kan transcenderen. De wereld moet klaarblijkelijk, evenals bij Descartes en in de hele idealistische traditie, verklaard worden uit een principe dat buiten haar zelf is gelegen. En dat principe is het -nu existentieel verstande- subject. Daarmee gaat Heidegger in een onvervalst Cartesiaans spoor.¹⁴⁴

¹⁴² *Gott, Mensch und Welt*, 39; 'Welt und Menschenwelt', 309/310; 'M. Heidegger und F. Rosenzweig', 83; *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, 182/183.

¹⁴³ *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, 185-188.

¹⁴⁴ 'Natur und Geschichte', 281; 'Welt und Menschenwelt', 307; *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, 183.

2.4. 'Weltverlust'

'It's all in pieces, all coherence gone', zo citeert Löwith ergens de zeventiende-eeuwse dichter John Donne.¹⁴⁵ Dit citaat geeft treffend weer waar het hem in de onderhavige problematiek uiteindelijk om gaat. Denaturering wil eerst en vooral zeggen dat de mens geen plaats meer kan vinden in de wereld waarin hij is geplaatst. De natuurlijke orde is weggefallen. Zoals al eerder in dit hoofdstuk is opgemerkt, vindt deze betekenis van het proces van denaturering haar beste uitdrukking in het begrip 'Weltverlust' dat Löwith een aantal malen in deze context gebruikt.¹⁴⁶

Letterlijk is daarmee gezegd dat 'de mens de wereld verliest'. Met wereld wordt in dit verband bedoeld op wat Löwith elders omschrijft als de 'Gesamtordnung' waarin de mens thuis is.¹⁴⁷ Denaturering heeft dus niet alleen betrekking op een proces dat de natuur als zodanig aantast en uit haar centrale positie verdrijft, maar ook op het als gevolg daarvan wegvallen van een natuurlijke orde waarin de mens kan bestaan. Daar ligt het belang van het concept denaturering voor het verstaan van het probleem van de humaniteit. Dit centrale gebeuren vormt ook het begin van de moderne tijd. Juist hier blijkt waarom Löwith zoveel nadruk legt op het primaat van het natuurwetenschappelijke denken in de ontwikkeling van de westerse cultuur. Dat is er namelijk debet aan dat de geordende kosmos waarin de mens thuis was, is vervangen door een geconstrueerd mechanisch wereldbeeld. Een dergelijk wereldbeeld vervreemdt de mens juist van de natuur, ondanks alle technische vooruitgang die er het gevolg van was. Binnen dit wereldbeeld verschijnt de mens niet meer als een wezen dat deel uitmaakt van de natuur en er zijn plaats in vindt, maar als een toevallig bestaan in de onmetelijke ruimte van het universum. Het moderne natuurwetenschappelijke denken valt dus als oorzaak te beschouwen van de contingentie die het moderne menselijke bestaan kenmerkt. Hier ligt ook de bron van het levensgevoel dat ten grondslag ligt aan het existentialisme. Het existentialisme is daarmee voor Löwith niet slechts min of meer het eindproduct van een lange ontwikkeling in het westerse denken. Het ontstaan ervan ligt in het begin van de nieuwe tijd, omdat het als grondervaring de contingentie van het menselijk bestaan heeft. In een van zijn weinige Engelstalige artikelen geeft hij een treffende karakterisering van de moderne mens als contingent wezen in het existentiële denken: '(...) modern man "exists", displaced and out of place, in extreme situations on the edge of chaos'.¹⁴⁸

Löwith maakt zijn punt duidelijk aan de hand van een aantal voorbeelden:

¹⁴⁵ 'Natur und Geschichte', 289. Het citaat is afkomstig uit het gedicht 'An anatomy of the world'.

¹⁴⁶ Zie noot 104.

¹⁴⁷ *Gott, Mensch und Welt*, 60.

¹⁴⁸ Zie voor het citaat 'Heidegger: problem and background of existentialism', 104; zie verder 'Natur und Geschichte', 284 en 288.

Pascal, Kant en Kierkegaard. Pascal huivert bij de gedachte aan de oneindige ruimte die de mens omringt. Hij vraagt zich af waarom hij er eigenlijk is, ergens tussen twee eeuwigheden -één voor hem en één na hem. Ook Kant met zijn analyses van ruimte en tijd als subjectieve aanschouwingsvormen, had uiteindelijk op Pascals vraag geen antwoord. Uit zijn bekende citaat uit het slot van de *Kritik der praktischen Vernunft* over de sterrenhemel boven me en de morele wet in me, blijkt al dat beide gebieden, ondanks hun verbinding in het bewustzijn, bij Kant geen eenheid vormen. In verhouding tot de ander is een van beide gebieden altijd niets. Scherper en duidelijker nog heeft Kant de problematiek weergegeven in zijn *Kritik der reinen Vernunft*. Het feit dat de mens nooit het noodzakelijke bestaan van God voorstelbaar kan maken, is 'ein wahrer Abgrund für die menschliche Vernunft'. Het is voor het verstand onmogelijk de uiteindelijke grond voor het bestaan te vinden. Op de vraag waarom we er zijn, heeft Kant dan ook geen antwoord. Ook bij hem is de mens uiteindelijk een contingent wezen, 'eine Existenz ohne tragfähige Stütze'. In eenzelfde geest heeft ook Kierkegaard zich geuit. Naar aanleiding van de gedachte aan de contingentie van het bestaan van ieder individueel mens, stelt hij de vragen 'Wer bin ich, wie kam ich hierher, was ist das für ein Ding, genannt Welt? Wieso bin ich an diesem großen Unternehmen beteiligt? Und wenn ich gezwungen bin, dran teilzuhaben, wo ist der Direktor dieses Unternehmens? Ich möchte gern eine Bemerkung zu ihm machen.'¹⁴⁹

Een ding hebben deze drie 'getuigen' gemeenschappelijk: vanuit de vreemding van de natuurlijke orde wordt de vraag naar het waarom van het menselijke bestaan het dringende probleem. Tegelijkertijd moeten zij het antwoord schuldig blijven, omdat die grond voor het bestaan is weggefallen. Toch is er ook sprake van een aanzienlijk verschil wanneer de ervaring van contingentie van Pascal en Kierkegaard vergeleken wordt. Pascal kent nog de huiver voor de oneindige ruimte van het universum waarbinnen de mens in het niet zinkt. Bij Kierkegaard beleeft de mens zijn contingentie niet meer vanuit de relatie tot een hem verschrikkende kosmos. Hij en de latere existentialisten in zijn voetspoor kennen alleen nog maar het individuele bestaan waartegenover Pascals oneindigheid niets meer voorstelt. Löwith typeert deze laatste houding als 'kosmologisch nihilisme'. De 'Heimatlosigkeit' van de mens is daarmee compleet.¹⁵⁰

Löwiths analyse op dit punt zou samengevat kunnen worden met de term 'dialectiek van de vrijheid'. Het westerse antropocentrische denken heeft enerzijds de menselijke vrijheid ten volle gestalte gegeven. In het cartesiaanse dualisme beheerst de mens de natuur en stelt haar ten dienste van het histori-

¹⁴⁹ 'Natur und Geschichte', 289-293; 'Man between infinities' in: *SS* 3, 171-185; aldaar 172.

¹⁵⁰ 'Natur und Geschichte', 291. In dit verband gaat Löwith ook in op Nietzsches reactie op dit nihilisme. Vanwege het grote belang van Nietzsche voor Löwiths denken ga ik later afzonderlijk en uitvoeriger hierop in.

sche proces. Anderzijds betekent deze vrijheid tegelijkertijd een fundamentele vervreemding, een verlies aan vastheid, omdat de mens als contingent wezen in een wereld zonder ordening niet meer thuis kan zijn.

Zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk is geworden heeft deze problematiek rond de humaniteit echter bij Löwith nog een andere achtergrond, doordat ze mede voortkomt uit de aldaar beschreven breuk die zich na Hegel heeft voltrokken. Men zou kunnen spreken van een dubbele oorsprong van de problematiek van de humaniteit: enerzijds heeft die haar wortels in de zeventiende eeuw met de vervreemding van de mens van de natuur, anderzijds in de negentiende eeuw waarin het metafysische systeem dat Hegel had opgetrokken, werd geslecht.

3

Secularisatie

3.1. Secularisatie als de kern

In de voorgaande hoofdstukken is de ontwikkeling van het Europese denken zoals Löwith die reconstrueert, vanuit twee invalshoeken benaderd. In het eerste hoofdstuk is zij beschreven als een proces van historisering, in het tweede als een proces van denaturering. We kunnen deze twee begrippen en de daarmee aangeduide ontwikkelingen samen met het complementerende begrip secularisatie dat in dit hoofdstuk aan de orde wordt gesteld, zien als de drie zijden van een driehoek. Historisering en denaturering vormen daarvan de beide zijden, terwijl secularisatie de basis van de driehoek uitmaakt. Met dat laatste is dus gezegd dat in Löwith's weergave van de ontwikkeling van het Europese denken de secularisatie het basale element is. De in het voorafgaande beschreven processen zijn dus pas werkelijk, in hun kern, te verstaan wanneer ze als secularisaties worden begrepen. Op dat niveau gaan de wissels om. Daarmee is tevens gezegd dat het probleem van de humaniteit niet te begrijpen valt wanneer dat niet vanuit het secularisatieproces wordt verstaan.

Het begrip secularisatie is niet eenduidig in zijn betekenis. De letterlijke vertaling verwereldlijking is ook nog te algemeen om helder te krijgen welke betekenisnuances er in het woord besloten liggen. In Löwith's werk kan het in twee richtingen uitgewerkt worden. In de eerste plaats kan gesproken worden van secularisatie als het loslaten van God in leven en denken. Hij is geen vooronderstelde meer in de wijze waarop de werkelijkheid wordt beschouwd, maar verdwenen als één van de drie hoofdrolspelers van de westerse metafysica: God, mens en wereld. Uit deze 'metafysische triniteit'¹⁵¹ is God weggeval- len, zodat alleen mens en wereld als realiteiten waar het denken zich op richt, zijn overgebleven. Dit is het thema dat Löwith met name in *Gott, Mensch und Welt* in de diepte en breedte heeft uitgewerkt. In deze betekenis staat secularisatie dus in direct verband met het einde van de metafysica. Van daaruit laat het probleem zich voor Löwith stellen.

In de tweede plaats heeft secularisatie de betekenis van omvorming. In die betekenis valt het westerse denken te verstaan als een omvorming van oorspronkelijk joods-christelijke motieven tot denkconstructies waaruit het geloof is weggefallen. De structuren en contouren van het westerse denken zijn ontleend aan de inhoud van het christelijke geloof, maar het hart ervan, het geloof

¹⁵¹ *Gott, Mensch und Welt*, 4.

in zijn oorspronkelijkheid, deelt men niet meer.

Wanneer we naar deze laatste betekenis kijken, doemt er een aantal vragen op. Duidelijk is dat er een relatie is tussen het oorspronkelijke motief, namelijk het christelijke geloof, c.q. de christelijke leer en de geseculariseerde variant ervan, het moderne – historische – denken. Dat denken kan zonder de christelijke leer niet bestaan. Welke relatie bestaat er in Löwith's optiek nu tussen deze twee? Hoe ziet hij de afhankelijkheid van het moderne denken ten opzichte van het christendom? De eerste mogelijkheid bij Löwith is dat zij antithetisch tegenover elkaar staan. Het moderne denken wordt bij deze mogelijkheid gezien als een ontkenning van de kern van het christendom. Deze ontkenning van oorspronkelijke christelijke motieven als *geloofsmotieven* zou dan geleid hebben tot de door Löwith gewraakte historisering en denaturering zoals die in de twee voorafgaande hoofdstukken zijn beschreven. Genetisch gezien bestaat er dan een afhankelijkheid tussen christendom en moderniteit in die zin dat de christelijke geloofsmotieven de mogelijkheid hebben gevormd voor het geseculariseerde moderne denken, maar is er geen sprake van een intrinsiek verband. Bij de tweede mogelijkheid die zich in Löwith's werk aandient, is dat laatste wel het geval. Bij die mogelijkheid zouden de oorspronkelijke christelijke motieven als het ware al aanleiding hebben gegeven tot hun eigen secularisatie en in die zin medeverantwoordelijk zijn voor de historisering en denaturering. Anders gesteld: historisering en denaturering waren in hun kern al in het christelijke denken aanwezig. Het moderne geseculariseerde denken zou dan weliswaar het geloof in God hebben afgeschreven, maar de centrale noties van de christelijke leer hebben omgevormd en zodoende bewaard. In extreme zin uitgedrukt zou dit betekenen dat het moderne denken slechts een derivaat is van het christelijke geloof.

Het begrip secularisatie komt zodoende in het spanningsveld te staan tussen continuïteit en discontinuïteit. Wordt, met de eerste mogelijkheid, de discontinuïteit tussen christendom en moderniteit benadrukt, dan neemt de secularisatie een prominente plaats in. Die heeft dan immers het moderne denkklimaat in het leven geroepen. Het oorspronkelijke christelijke motief wordt dan primair als *geloofsmotief* gezien. Is er daarentegen sprake van een grote mate van continuïteit, zoals bij de tweede mogelijkheid het geval is, dan staat secularisatie tussen twee in hun kern overeenkomstige denkpatronen in en neemt een veel minder prominente plaats in. Het moderne denken heeft bij die optie het christendom weliswaar geseculariseerd, maar moderniteit en christelijk geloof delen hun kern (historisering en denaturering) met elkaar. De consequentie daarvan is dat in vergelijking met de eerste interpretatiemogelijkheid het belang van het geloofsaspect dan ook in sterke mate afneemt. De vraag is met andere woorden wat de plaats van de secularisatie als het midden tussen geloofsmotief en geseculariseerde variant is.

Hieronder zal dit hele complex rond de secularisatie aan de orde gesteld worden. In de eerste plaats zullen beide in de twee vorige hoofdstukken be-

handelde lijnen in het westerse denken als secularisaties van het christelijk geloofsgoed behandeld worden. Vervolgens zal duidelijk gemaakt worden hoe de ‘Wegfall Gottes’ zich heeft voltrokken, mede door vanuit Hegels gods-dienstfilosofie als vertrekpunt, in te gaan op de religiekritiek in de negentiende eeuw.

3.2. Historisering en denaturering als secularisaties

In Löwiths optiek is het westerse denken in al zijn varianten zowel naar de kant van de historisering als de denaturering afhankelijk van joods-christelijke geloofsinhouden. Ten aanzien van de historisering heeft Löwith dit uitvoerig betoogd in zijn wellicht meest bekende werk *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Gott, Mensch und Welt* doet in feite ditzelfde ten aanzien van de denaturering. Voor beide werken geldt overigens ook dat hij het moderne denken niet alleen plaatst tegenover de christelijke leer, maar ook tegenover de Griekse natuurvisie. Deze beide werken zijn dus als complementair te beschouwen.

Geen enkel wijsgerig systeem is uitgezonderd wat betreft de afhankelijkheid van de christelijke leer. Van Descartes tot Heidegger is er in dat opzicht sprake van een zichzelf gelijkblijvende traditie, hoe aanzienlijk de onderlinge verschillen en kritiek ook mogen zijn. Ik zal dit duidelijk maken door de in de beide vorige hoofdstukken behandelde opvattingen te schetsen als secularisaties, zodat de achtergrond daarvan duidelijk kan worden.

3.2.1. Descartes, Vico en Kant

Zoals in het voorgaande al is duidelijk gemaakt bestaat de weg die Descartes aflegt in zijn denken uit een methodische twijfel met betrekking tot alles wat de zintuigen aanbieden, een concentratie op het menselijk zelfbewustzijn, de onderscheiding tussen *res cogitans* en *res extensa* en op grond hiervan een mathematische reconstructie van de werkelijkheid. Uitgangspunt is dus het zelfbewustzijn waartegenover de natuur tot de sfeer van de uiterlijkheid behoort. Löwith wijst op de grote verwantschap van deze denkbeelden met die van Augustinus. Zowel de methodische twijfel uit de *Discours de la méthode* en de *Meditaties* (de tweede meditatie) als de afwending van de zichtbare wereld zoals die in het begin van de derde meditatie naar voren komt¹⁵², zijn Au-

¹⁵² ‘Nu sluit ik mijn ogen, ik stop mijn oren dicht, ik sluit al mijn zintuigen af, zelfs uit mijn denken werk ik ook alle beelden van lichamelijke dingen weg of, omdat dit nauwelijks mogelijk is, hecht ik er in elk geval geen enkele waarde aan, en doe ik

gustinisch van origine. Dit wijst uiteraard al op een grote verwantschap.

De achtergrond van beide kenmerken van Descartes' denken ligt in de principiële verhouding tussen God en mens zoals die in het christendom wordt gedacht. De afwending van de zintuiglijk waarneembare wereld zoals die bij Descartes gestalte krijgt in de notie van het zelfbewustzijn, berust op deze verhouding. De christelijke ervaring van de ontmoeting tussen God en mens in het eigen innerlijk, die als zodanig aan de zintuiglijke waarneming onttrokken is, ligt hieraan ten grondslag. Het 'treibende Motif' achter de concentratie op het ik is niet de ongenoegzaamheid van de zintuiglijke ervaring, maar de christelijke afwending van de wereld in de toewending naar God als de Schepper. Deze scheiding tussen een innerlijke en een uiterlijke wereld vormt de basis van Descartes' onderscheid tussen de *res cogitans* en de *res extensa*. Daarom concludeert Löwith dat Descartes dit dualisme niet zelf heeft uitgedacht. Het valt te verstaan als een filosofische doordenking van de christelijke ervaring van de innerlijkheid waartegenover de wereld tot de uiterlijkheid behoort. Het scheppingsverhaal vormt van dit alles de bron. Omdat God de mens in tegenstelling tot de wereld naar Zijn beeld geschapen heeft, staan God en mens principieel nader tot elkaar dan God en wereld en mens en wereld. Daarom valt de natuur in de sfeer van de uiterlijkheid en kan tot object worden: alleen via de mens komt zij in beeld. De mens als zelfbewust subject is een filosofische vertaling van de hoge positie van de mens als beelddrager van God. Descartes' mathematische reconstructie van de natuur berust naar Löwith's mening dus uiteindelijk op het bijbelse scheppingsverhaal.¹⁵³

Via de scholastiek en Augustinus heeft ook Vico's kentheoretische uitgangspunt dat het ware en het gemaakte omkeerbaar zijn en we dientengevolge alleen datgene kunnen kennen wat we zelf gemaakt hebben, zijn basis in de christelijke scheppingsleer. Thomas van Aquino ging in het voetspoor van Augustinus van de premisse uit dat Gods weten de oorzaak van de dingen is. Bij Augustinus luidt het in dezelfde zin: 'Zo zien wij dan de dingen die gij gemaakt hebt, omdat ze zijn, bij u echter zijn de dingen, omdat gij ze ziet'.¹⁵⁴ In God zijn dus weten en willen, kennen en kunnen één. Wanneer Hij schept, vindt Hij geen object tegenover zich dat Hij vervolgens leert kennen. Zijn scheppen is een *creatio ex nihilo*, een scheppen uit het niets. Het bijbelse begrip van de scheppende Logos zet woord en daad ineen. Vico neemt dit uit-

alsof ze betekenisloos en onjuist zijn. Terwijl ik zo alleen mezelf toespreek en zo scherp mogelijk beschouw, tracht ik me langzamerhand meer bekend en vertrouwd met mezelf te maken'. R. Descartes, *Meditaties: meditaties over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en het onderscheid van lichaam en ziel worden bewezen* (vert. Wim van Dooren, Meppel/Amsterdam 1989), 54.

¹⁵³ Gott, Mensch und Welt, 18-20.

¹⁵⁴ Thomas: 'Scientia Dei est causa rerum'; Augustinus: 'Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem, quia vides ea, sunt.' Geciteerd in 'Vicos Grundsatz', 198.

gangspunt over en daarmee bevindt hij zich dus binnen het kader van het op de schepping gebaseerde denken. De volgorde van de uitspraak dat in God kennen en willen samenvallen, keert hij echter om wanneer hij stelt dat we iets slechts dan werkelijk kennen wanneer we het zelf gemaakt hebben. Deze toepassing op het menselijke maken van een oorspronkelijk op God betrekking hebbend adagium, berust op de analogie tussen Goddelijk scheppen en menselijk maken. Deze analogie heeft zijn wortel in het beeldkarakter dat de verhouding tussen God en mens kenmerkt. Vico's uitgangspunt vindt dus zijn metafysisch fundament in de eenheid van kennen en maken in God en de visie op de mens als beeld van God.¹⁵⁵

Löwith geeft hierbij wel de historische nuancering dat dit uitgangspunt voor Vico niet betekent dat de mens in volstrekte zin schepper is van zijn eigen wereld. Een dergelijke interpretatie van Vico ziet namelijk voorbij aan de rol die de Goddelijke voorzienigheid in zijn denken speelt. Löwith bekritiseert hier met name Croce, die Vico wel in deze richting heeft geïnterpreteerd. Wel geeft hij toe dat bij Vico de voorzienigheid gereduceerd is tot een natuurlijk ordeningschema; het is de wetmatige weg waarlangs de geschiedenis wordt geordend. Het bovennatuurlijke karakter ervan zoals Augustinus en de katholieke Franse bisschop Bossuet dat nog kenden, moet wijken voor de werking via middellijke oorzaken. In een dialectiek van noodzakelijkheid en wilsvrijheid worden de menselijke daden in een richting geleid die niet overeen hoeft te komen met de intenties die aan deze daden ten grondslag lagen. Omdat deze Goddelijke voorzienigheid de geschiedenis 'über der Welt der Natur hinweg' leidt, valt Vicos denken over de geschiedenis ook binnen het kader van de christelijke scheppingsleer te plaatsen, waarin God en mens immers nader tot elkaar staan dan God en de wereld.¹⁵⁶

Het mag duidelijk zijn na hetgeen hiervoor t.a.v. Descartes over de notie van het zelfbewustzijn is gezegd, dat Kants transcendente vraagstelling eveneens berust op vooronderstellingen die uit het christendom afkomstig zijn. In zijn vraag naar de 'Bedingungen der Möglichkeit' van ons kennen vindt in feite dezelfde concentratie op het zelf plaats die bij Augustinus en Descartes aanwezig was. Zoals in Descartes' twijfel het geval was, vindt er ook in Kants reflectie op het kenvermogen van het subject een afwending van de zintuiglijke wereld plaats. Deze afwending komt voort uit het christelijke besef van de vrijheid tegenover de wereld en de directe betrekking van de mens tot God als diens beeld. In feite is Kants transcendente ego een filosofische vertaling, beter: secularisatie, van het christelijke uitgangspunt van een aan de wereld transcendente Schepper. Wie immers vraagt naar de transcendente voorwaarden waaronder kennis van de wereld mogelijk is, die vraagt naar een

¹⁵⁵ Ibidem, 198-200. Hier zij nog opgemerkt dat de bekende uitspraak van Vico's voorganger Bacon, 'kennis is macht', in hetzelfde scholastische principe zijn oorsprong vindt.

¹⁵⁶ Ibidem, 204-209; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 133-140.

principe dat aan die wereld voorafgaat. Wanneer Kant dan ook de in het vorige hoofdstuk al geciteerde uitspraak doet ‘Der Welt erkennen will, muß sie zuvor zimmern und zwar in ihm selbst’,¹⁵⁷ verstaat Löwith deze als de vertaling op Kants transcendentale standpunt van Gods scheppen.¹⁵⁸

Kants afhankelijkheid van het christelijke scheppingsgeloof demonstreert Löwith aan zijn opvattingen over de legitimiteit van de zelfmoord. Kants argument tegen het plegen van zelfmoord kan niet overtuigen wanneer het niet geplaatst wordt tegen de achtergrond van de christelijke leer. De absolute vrijheid die het subject heeft in Kants wijsbegeerte zou noodzakelijkerwijs als consequentie moeten hebben dat het ook over zijn eigen leven mag beschikken. Toch schrikt Kant hiervoor terug. Zijn argument tegen de legitimiteit van de zelfmoord is in eerste instantie van morele aard. Wie zijn eigen leven te gering schat om het te laten bestaan, zal ook heel gemakkelijk zijn plichten tegenover de mensheid in anderen niet in acht nemen. In tweede instantie blijkt Kants argument echter niet op de moraliteit te berusten, maar op een verwijzing naar de wil van de Schepper aan wiens wil de vrije (christen-)mens zich niet mag onttrekken.¹⁵⁹

Ook Kants denken beweegt zich dus binnen de christelijke vooronderstelling van een schepping uit het niets en een nauwe betrekking tussen God en mens – een relatie die aan de natuur wordt ontzegd.

3.2.2. Hegel en Marx

Zowel in zijn natuurfilosofie als in zijn geschiedfilosofie bevindt Hegel zich heel duidelijk binnen het theologische kader dat de idealistische filosofie eigen is. Zijn natuurverachting is een exponent van de christelijke opvatting die de natuur geen directe relatie tot God toekent. De mens kent die relatie wel omdat hij als zelfbewustzijn naar zijn wezen geest is. Mens en God horen bij elkaar omdat ze beiden geest zijn en de mens beeldrager is. Van Descartes tot Hegel is er dus in Löwiths interpretatie wat de relatie God, mens en wereld betreft, sprake van een aantal varianten binnen één metafysisch kader, dat gestempeld is door de christelijke scheppingsleer.¹⁶⁰

Hegels geschiedfilosofie is een poging tot filosofische explicatie van het christelijke verstaan van de geschiedenis als een door God geleid gebeuren dat zijn einddoel heeft in het eschaton. De secularisatie van het christelijke geloof in de leiding van God in de geschiedenis, uitgedrukt in de term voorzienig-

¹⁵⁷ Zie noot 127.

¹⁵⁸ *Gott, Mensch und Welt*, 53, 61/2, 64; ‘Vicos Grundsatz’, 218/219.

¹⁵⁹ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 259-261.

¹⁶⁰ ‘Hegels Aufhebung der christlichen Religion’, 162-165; *Gott, Mensch und Welt*, 89, 92/3, 97.

heid, voltrekt zich in Hegels bekende concept van de 'List der Vernunft'. Wie de geschiedenis beschouwt zonder de blik van de rede, neemt slechts een zin- en doelloos geheel aan, vol van lijden, oorlogen enz. In het eerste hoofdstuk is al duidelijk gemaakt dat die aanblik voor Hegel niet het eerste en tevens laatste is wat over de geschiedenis valt te zeggen. Wie met het oog der rede naar diezelfde geschiedenis kijkt, ontwaart een door de rede geleid proces dat naar een einddoel gestuwd wordt. Om door het verwarrende door-elkaar van tegenstrijdige intenties en handelingen heen de geschiedenis naar dat doel te leiden, bedient de rede zich van een list. Door de intenties en handelingen van mensen heen, en zonder dat zij zich dat bewust zijn, volvoert de rede zijn plan. Löwith ziet daarmee de christelijke leer van de voorzienigheid geseculariseerd.

De gedachte dat de geschiedenis een proces is dat naar een bepaald einddoel gestuwd wordt, is niet denkbaar zonder de theologische achtergrond van het in en door het eschaton komende rijk van God. Dat is het einddoel van de geschiedenis in de christelijke leer. Buiten deze premisse verliest elke vorm van finaliteit in constructies van het historische proces zijn bodem. Daar Hegel dit einddoel van de geschiedenis echter binnen de grenzen van de geschiedenis trekt, wordt het element van het gericht zoals dat in het christelijke denken aanwezig is, tot een binnenwereldlijk gebeuren. De 'Weltgeschichte' wordt tot 'Weltgericht'. In de opeenvolging van historische perioden vindt een voltrekking van het oordeel van de geschiedenis over zichzelf plaats.¹⁶¹

Het einddoel van de geschiedenis is de absolute vrijheid van de geest, waarin hem niets meer vreemd is, dat wil zeggen dat alle 'Entzweiungen' in hun verzoening zijn opgeheven. Wanneer dat het geval is, zijn de tijden vol. Dat houdt niet alleen in dat de geest alles wat heeft plaats gevonden in zich heeft opgenomen en samengevat, maar ook dat hij tot het volle begrip van zichzelf is gekomen. Op grond hiervan typeert Löwith Hegels constructie van de geschiedenis als een 'endgeschichtliche Konstruktion'. Dit concept van de volheid van de tijd laat zien waar de achtergrond van Hegels systeem te vinden is. Het rust op de vervulling van de tijd in de komst van Christus. Daarin is de verzoening tot stand gebracht en zijn de beloften van het begin van de geschiedenis vervuld. Daarom kan Hegel het einde van de geschiedenis ook zien als een vervulling van het begin ervan. Zonder de centrale plaats van de komst van Christus in het christelijke denken is een dergelijke constructie niet denkbaar.¹⁶²

Tussen Hegel en Marx bestaat er geen verschil wat betreft de secularisatie van de eschatologische verwachting van het christelijke geloof. Een aantal elementen in het verloop van de geschiedenis zoals door Marx geschetst, ver-raadt duidelijk zijn joods-christelijke herkomst. Daarom karakteriseert Löwith Marx' leer ook als een 'historisch messianisme'. De weg die het proletariaat

¹⁶¹ *Von Hegel zu Nietzsche*, 273/4; 'Mensch und Geschichte', 365-368; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 61-66.

¹⁶² *Von Hegel zu Nietzsche*, 46/7.

zal gaan om uiteindelijk van alle last bevrijd in de heilstaat te leven, is er een van uitbuiting en strijd. Deze door Marx getekende gang is een geseculariseerde versie van de weg die Christus – en in Zijn voetspoor de christenheid – ging, de weg van kruis en opstanding. Het einddoel van deze verlossende gang, het koninkrijk van God, vindt zijn weerspiegeling in de marxistische heilstaat die na de opheffing van het antagonisme tussen uitbuiters en uitgebuitenen tot stand zal komen. Löwith duidt deze twee groepen aan als de kinderen der duisternis en de kinderen van het licht om duidelijk te maken dat de strijd tussen beiden een religieuze lading heeft. In de laatste fase van de klassenstrijd, als proletariaat en bourgeoisie tegenover elkaar komen te staan, voltrekt zich in feite een geseculariseerde versie van het eindgericht, waarin Christus en de antichrist de laatste definitieve slag leveren. Het proletariaat vervult in deze wereldhistorische strijd de rol van het uitverkoren volk dat aan Christus' zijde vecht. De religieuze geladenheid van Marx' denken en taal en niet het wetenschappelijke karakter ervan, heeft het de historische reikwijdte gegeven die het gekregen heeft. Daardoor was het in staat zovelen te bezielen. 'Der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie'. Het wil het rijk van God realiseren -maar 'ohne Gott'. En met dat laatste is de door Löwith geconstateerde dubbelzinnigheid van zowel Hegels als Marx' historische denken – en in feite van de hele moderne wijsbegeerte – in alle scherpste getekend.¹⁶³

3.2.3. Heidegger: het existentialisme

Heidegger is onderweg op “‘Feldwegen’”, auf denen der heimatliche Klang christlicher Glocken nachtönt.’¹⁶⁴ Met deze fraaie beeldspraak maakt Löwith direct duidelijk dat naar zijn mening ook Heidegger zich niet heeft kunnen onttrekken aan de geseculariseerde christelijke traditie in het moderne denken. De klank van de klokken is in tweeërlei opzicht ‘heimatlich’ te noemen. Allereerst naar zijn biografische zijde, vanwege Heideggers herkomst uit de theologie. Maar in de tweede plaats uiteraard ook omdat zijn denken een sterke religieuze lading heeft die de afkomst uit het theologische kader duidelijk aan de dag laat komen. De kern van de leer van het christelijke geloof ‘tönt’ uit een ver verleden en middels een lange traditie nog ‘nach’: hoorbaar voor wie als Löwith Heideggers denken terug wil volgen en voeren naar zijn oorsprong, naar de ‘Heimat’.

In de bespreking van de wijsgerige stelsels in de voorafgaande paragrafen is al meerdere malen gewezen op het belang dat Löwith toekent aan de christe-

¹⁶³ *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 51-54.

¹⁶⁴ *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, 137.

lijke scheppingsleer om deze stelsels als secularisaties te ontmaskeren. Ook bij Heidegger blijkt deze achtergrond een rol van betekenis te spelen. Dat is uiteraard het geval bij zijn visie op de natuur, omdat al in het voorgaande hoofdstuk duidelijk is geworden dat hij daarin niet afwijkt van de cartesische traditie. Zoals bij Descartes de afwending van de wereld vergezeld ging van een concentratie op het zelfbewustzijn van de mens, paart zich Heideggers begrip van het Dasein aan een existentieel verstaan van de wereld. Ook in deze afwending zijn de inmiddels bekende christelijke componenten aanwezig. Er ligt een oorspronkelijk christelijk wantrouwen van de wereld aan ten grondslag. Zoals in het scheppingsverhaal de macht van de mens over de natuur uitgedrukt wordt in het feit dat hij de natuurlijke dingen mag benoemen, staat het heideggeriaanse Dasein in een 'vorhanden' wereld. Wanneer hij na de Kehre dit Dasein gaat verstaan als een Da van het Sein, ligt daarin de christelijke gedachte betreffende de verhouding van Schepper en schepsel nog veel duidelijker uitgedrukt. Dit 'Da' staat als 'Da' van het Sein in directe betrekking tot het Sein, zoals de mens in bijbelse zin geschapen is naar het beeld van God.¹⁶⁵

Het scheppingsmotief werkt bij Heidegger echter nog op een andere wijze door. Zijn *Was ist Metaphysik* sluit hij af met de vraag: 'Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?'. Hij bestempelt deze vraag als de hoofdvraag van de metafysica. Heidegger wijst het bijbelse antwoord op deze vraag dat het bestaan van de dingen fundeert in de schepperswil van God, af. Dat Heidegger bij de beantwoording van deze vraag het nodig acht dit bijbelse antwoord te ontkennen, is voor Löwith al een eerste aanwijzing voor de werkelijke achtergrond waartegen een dergelijke vraag op kan komen. Wie de vraag naar het waarom van de wereld stelt, impliceert daarmee tevens de tegenovergestelde mogelijkheid, namelijk dat er niets zou zijn. Deze mogelijkheid is echter alleen denkbaar binnen het kader van de bijbelse scheppingsleer. Daarin is de wereld geen vanzelfsprekendheid, maar ligt gefundeerd in een besluit dat voortkomt uit de schepperswil van God. Alleen wanneer de wereld door een besluit tot stand is gekomen, is de mogelijkheid van haar niet-zijn, en dus van het niets, reëel. Daarom concludeert Löwith dat ook bij Heidegger de metafysica nog steeds 'an der Nabelschnur der Schöpfungsgeschichte der Heiligen Schrift' hangt.¹⁶⁶

In het eerste hoofdstuk is al gewezen op het futuristische motief dat in Heideggers denken een rol speelt. Zoals gezegd is in Heideggers analyse in de metafysica het Sein achter de horizon verdwenen ten gunste van het Seien-de¹⁶⁷. Deze verberging van het zijn, de 'Seinsverlassenheit', zal in de toekomst

¹⁶⁵ 'Welt und Menschenwelt', 307-310; 'Der Atheismus als philosophisches Problem' in: *SS* 3, 299-304; aldaar 339, 343; 'M. Heidegger und F. Rosenzweig', 84.

¹⁶⁶ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 267/8; 'Der Atheismus als philosophisches Problem', 341-343; *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, 144.

¹⁶⁷ Löwith laat een interessante parallel zien tussen Augustinus en Heidegger. Zo als Augustinus in de *Confessiones* hemel en aarde afzoekt naar God, maar ten ant-

opgeheven zijn wanneer het zijn zich ‘openbaart’ in zijn oorspronkelijke waarheid. Het vervallen zijn van de mens aan het zijnde acht Löwith een filosofische bewerking van de zondeval zoals die in het christendom wordt geleerd. De verwachting van de toekomstige aankomst van het zijn is dientengevolge niet los te denken van christelijke eschatologische verwachtingen. Dit wordt bevestigd door die plaatsen waar Heidegger over het zijn spreekt als de plaats van het heil, het heilige en het goddelijke. Zijn denken is in dit kader een ‘Andenken’, een verwachten van de ‘Parusie des Seins’. Vanuit de ervaring van de eigen tijd (hij denkt het zijn vanuit de tijd!) waarin de oude goden verdwenen zijn en de nieuwe nog uitblijven, is Heideggers vragen naar het Sein een vorm van vroomheid. Löwiths conclusie is dan ook dat Heideggers zijnsopvatting, hoezeer geseculariseerd en losgemaakt uit de traditionele metafysische verbanden hij ook moge zijn, niet denkbaar is zonder zijn christelijke achtergrond van scheppingsleer en eschatologie.¹⁶⁸

3.2.4. Antropotheologie, eschatologie en zin

Uit het bovenstaande is duidelijk geworden dat in Löwiths visie het hele westerse denken in zijn grondstructuren gekenmerkt wordt door een diepgaande afhankelijkheid van enkele centrale noties uit het christelijke denken. Samenvattend kan deze doorwerking zoals die in het kader van Löwiths werk naar voren komt, in de volgende elementen weergegeven worden.

1. De notie van het zelfbewustzijn, die door Descartes in het westerse denken is ingevoerd, komt voort uit de inkering tot zichzelf die eigen is aan het christelijke geloof. Deze plaats, dit ‘intieme zelf’ van de christelijke existentie, is de plaats bij uitstek waar de ontmoeting met God plaats vindt. Wanneer de

woord krijgt dat God daarin niet is, zo zegt Heidegger ‘Wo immer uns wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein’. *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, 162.

¹⁶⁸ Ibidem, 130/1; 164/5; 172/3; 211/2; 233/4; ‘Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik’, 266-268; ‘Der Atheismus als philosophisches Problem’, 339-341. Heideggers reactie op de kritiek van Löwith op zijn denken zoals die in de voorgaande gedeelten aan de orde is gekomen, was overigens vernietigend. Op de publicatie van *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit* reageerde hij als door een angel gestoken. Hij schreef niet verbaasd te zijn dat iemand die negen jaar lang zo dicht in zijn nabijheid had vertoefd over een aantal zaken wel wat te melden had en bij mensen die van niets weten de indruk kon wekken goed geïnformeerd te zijn. Volgens Heidegger schreef Löwith toen die als immigrant in Amerika verbleef over hem de grootst mogelijke leugens. In dezelfde reactie maakt hij Löwith vervolgens nog uit voor een gewezen marxist die zich tot het christendom bekeerd heeft. Geciteerd in R. Wolin, *Heidegger’s children*, 97. Dat deze kritiek volkomen misplaatst is, behoeft geen betoog.

Westerse mens meent zich eerst in de wereld te kunnen oriënteren en zekerheid te kunnen vinden na een concentratie op zijn eigen zelfbewustzijn, voltrekt hij daarmee eenzelfde beweging als die welke in het christelijke geloof plaatsvindt.

2. De centrale plaats die het zelfbewuste subject in het westerse denken in is gaan nemen in de wereld, komt voort uit een secularisatie van de verhouding tussen Schepper en schepsel zoals die in de christelijke leer omschreven is. God en mens staan principieel dichter tot elkaar dan God en wereld, c.q. natuur. Deze fundamentele verhouding ligt uitgedrukt in de bijbelse notie van het beeld Gods: de mens als beeld van God staat in directe relatie tot zijn Schepper. Het in het vorige hoofdstuk onder de noemer van denaturering beschreven aspect van het westerse denken, is dus een geseculariseerde variant van de christelijke leer betreffende de schepping. Löwith duidt dit aan met de term 'antropo-theologie'.¹⁶⁹

3. Het thema dat in het eerste hoofdstuk aan de orde is gesteld, dat van de historisering, kan geplaatst worden in het kader van de secularisatie van twee andere, onderling samenhangende noties van het Christelijke geloof: de voorzienigheid en de eschatologie. Löwiths typering van het historistische denken als 'historisch futurisme' vindt daarin zijn – geseculariseerde – achtergrond.¹⁷⁰ De oriëntatie op de toekomst, die eigen is aan het historische denken, is niet denkbaar zonder het oorspronkelijke christelijke geloof in de komst van het Rijk van God, dat echter niet 'diesseits', maar 'jenseits' van deze werkelijkheid gestalte krijgt. De gedachte dat de geschiedenis naar dit einddoel, hoe dat in de diverse systemen dan ook omschreven mag zijn, onderweg is en er op de een of andere wijze naartoe wordt geleid, geeft duidelijk aan dat het historisme zich niet heeft weten los te maken van het christelijke geloof in de voorzienigheid. Löwith citeert in dit kader bij voorkeur Friedrich Schlegels opmerking: 'Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt aller progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte'. Vooral bij Hegel speelt daar nog de incarnatie en de daarmee gepaard gaande bijbelse notie van de volheid van de tijd een rol. De bijbelse heilsgeschiedenis heeft het geseculariseerde historische denken dus het schema geleverd met behulp waarvan de gang van de geschiedenis geconstrueerd kan worden.¹⁷¹

In de vraag naar het waarom van het zijn, de zinvraag, komen beide lijnen samen. Zowel het scheppingsmotief als het eschatologische motief werkt daarin door. De plaats van het eerst genoemde motief in het verband van de zinvraag is in het bijzonder duidelijk geworden bij de behandeling van Heidegger. Zijn vraag waarom er überhaupt iets is en niet niets, die hij als de grondvraag van de metafysica beschouwt, vindt zijn laatste grond in de christelijke

¹⁶⁹ *Gott, Mensch und Welt*, 26, 86; 'Mensch und Geschichte', 348.

¹⁷⁰ *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, 181.

¹⁷¹ Zie naast de in de voorgaande paragraaf genoemde plaatsen 'Mensch und Geschichte', 351; 'Das Verhängnis des Fortschritts', 396.

leer betreffende de schepping uit het niets. Zonder die opvatting zou de suggestie die in Heideggers vraag ligt besloten, dat er ook niets zou kunnen zijn, niet als mogelijkheid naar boven hebben kunnen komen.

In het antwoord op de vraag naar de zin speelt de secularisatie van het eschatologische motief een rol van betekenis. Löwith wijst in dit verband op de relatie die in het dagelijkse spraakgebruik vrijwel ‘natuurlijk’ gelegd wordt tussen zin en doel. De zin van een gebeurtenis of van een object (Löwith gebruikt het voorbeeld van een tafel) is niet gelegen in het eenvoudige feit dat iets nu eenmaal gebeurt of er is, maar verwijst altijd naar een doel. Zonder die gerichtheid op een doel (de bovengenoemde tafel bijvoorbeeld vindt zijn zin in het feit dat hij benut kan worden als eettafel) zou de gebeurtenis of het object zinloos zijn. Zin en doel zijn dus uitwisselbaar. Om die reden is zin ook een begrip dat geplaatst moet worden tegen de achtergrond van het historische denken. Naar de zin van de natuur wordt niet gevraagd, omdat die niet in de richting van een doel veranderbaar is. Historische gebeurtenissen zijn zinvol omdat, c.q. wanneer, ze verwijzen naar een doel dat in de toekomst is gelegen. De zin van de geschiedenis als allesomvattend begrip is daarom gelegen in een einddoel dat op grond van bepaalde overtuigingen verwacht wordt. Vanuit deze finaliteit krijgen de afzonderlijke historische feiten hun betekenis. Löwith maakt dus duidelijk dat de vraag naar de zin een exclusief westerse vraag is, omdat het westerse denken zich beweegt binnen het kader van een gesecculariseerde eschatologie.¹⁷²

3.3. De religiekritiek en het wegvallen van God

In het bovenstaande viel het accent op het feit dat de westerse wijsbegeerte denkt *binnen* – gesecculariseerde – christelijke kaders. Er valt echter meer te zeggen. Secularisatie betekent ook dat de westerse wijsbegeerte *tegen* het christendom in denkt. Ze denkt dus binnen de kaders van de christelijke leer tegen het christendom. Daarom is zij fundamenteel ‘zweideutig’.¹⁷³ Zoals gezegd heeft Löwith de zich langzaam veranderende relatie van het moderne denken ten opzichte van het christendom en de zich wijzigende plaats die God in dat denken inneemt, weergegeven met de uitdrukking ‘het wegvallen van God uit de metafysische triniteit’. *Gott, Mensch und Welt* heeft dit wegvallen als thema.¹⁷⁴ De metafysische triniteit van God, mens en wereld heeft zich

¹⁷² ‘Natur und Geschichte’, 284-287; ‘Vom Sinn der Geschichte’, 377/378; *Wissen, Glaube und Skepsis*, 267. Zie hierover verder hoofdstuk 7.

¹⁷³ ‘Der Atheismus als philosophisches Problem’ in: SS3, 332.

¹⁷⁴ Zie het voorwoord van *Gott, Mensch und Welt*: ‘Die hier folgende Darstellung (...) hat die kritische Absicht, (...) zu zeigen, daß und weshalb sich die Metaphysik, die bislang das dreieinige Verhältnis von Gott, Mensch und Welt betraf, auf den Be-

verengd tot de relatie mens en wereld. Tot op Hegel is die dubbelheid van 'binnen maar tegen' duidelijk. In de negentiende eeuw wordt deze dubbelzinnigheid aanknopingspunt voor de religiekritiek die dan ontstaat. Het wegvallen van God is dan definitief en de mens en zijn wereld blijven over. De opvattingen van Marx en Feuerbach dienaangaande maken dat genoegzaam duidelijk. Vandaaruit is het tevens mogelijk de achtergronden van de beschreven ontwikkelingen in de negentiende eeuw, samengevat in 'de breuk na Hegel', duidelijker in beeld te krijgen.

De stelling van Löwith dat de westerse wijsbegeerte een dubbelzinnig karakter draagt, krijgt reliëf in zijn spreken over het wegvallen van God en het impliciete atheïsme dat in het westerse denken van Descartes tot Hegel aanwezig is. De wijze waarop God in de diverse denksystemen een plaats wordt gegeven, bergt atheïstische consequenties in zich. Löwith maakt dat duidelijk aan de hand van het ontologische godsbewijs zoals dat door Descartes is geformuleerd.

Descartes' godsbewijs volgt op de fundamentele twijfel die hij uitspreekt ten aanzien van al datgene wat buiten zijn eigen innerlijk ligt en de daaruit voortkomende zekerheid van het 'cogito ergo sum'. Heeft hij dat archimedische punt bereikt, dan volgt de vraag waar de idee van een volkomen wezen vandaan komt en bouwt Descartes het godsbewijs op. Wat hier ter zake doet is niet het godsbewijs als zodanig, maar de weg waarlangs dit bereikt wordt. De methodische twijfel die de inzet vormt van Descartes' betoog moet ook een twijfel inhouden aan het bestaan van een Wezen dat buiten de mens ligt en boven hem is verheven. Het is voor Descartes niet mogelijk bij de aanvang van zijn zoektocht naar zekerheid zich op de idee van een dergelijk Wezen te baseren. Aan de vraag naar en het bewijs van het bestaan daarvan gaat een zekerheid vooraf die gebaseerd is op de menselijke ratio. Pas op grond van die zekerheid kan zekerheid verkregen worden betreffende het bestaan van God. Dit betekent dat de inzet van Descartes' godsbewijs atheïstisch van karakter is. God bevindt zich niet, a priori, buiten het subject, maar wordt door het subject als idee in zijn eigen bewustzijn gevonden. Om zekerheid te krijgen heeft het subject God in principe niet nodig. De God van de filosofen is een in principe overbodige God. Descartes' godsbewijs is een atheïstisch godsbewijs.¹⁷⁵

Toch is dit niet het enige en laatste woord van Löwith wat betreft Descartes' godsbewijs. Evenals in de voorafgaande hoofdstukken het geval was, valt er een zekere dubbelzinnigheid in zijn beoordeling van Descartes waar te nemen. Löwith kan namelijk over de plaats van God en het godsbewijs in het denken van Descartes ook het volgende opmerken: 'Der Gottesbeweis trägt sowohl die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis der res cogitans wie der

zug von Mensch und Welt reduziert hat. Das sachlich führende Problem, um das es dieser historischen Darstellung geht, ist in dem Wegfall Gottes und in dem Wort 'Atheismus' beschlossen.'

¹⁷⁵ 'Der Atheismus als philosophisches Problem', 300/1.

res extensa (...).¹⁷⁶ In volstreekte tegenspraak met het hierboven naar voren gebrachte is dit niet, daar Löwith in de aan het gegeven citaat voorafgaande regels duidelijk heeft gemaakt dat de weg naar het godsbewijs loopt via ‘die eigene Existenz’.¹⁷⁷ Hij constateert overigens ook zelf een omkering in de gedachtegang van Descartes. Bij de fundering van het zelfbewuste subject en diens denken als grond van zekerheid kent de twijfel een dermate grote radicaliteit dat zelfs God zou kunnen liegen. Gaat het echter om het godsbewijs, dan erkent datzelfde zelfbewuste subject dat het voor zijn bestaan van God afhankelijk is. Wat Löwith hier wil zeggen – en dat levert een duidelijke nuancering op van het eerder geschetste beeld – is, dat het godsbewijs achteraf, dat wil zeggen nadat het door de zekerheid van het zelfbewustzijn geponeerd is, het hele cartesische gebouw draagt en schraagt. De zekerheid die het ‘cogito ergo sum’ biedt, draagt een tijdelijk karakter. De rationele aard van het godsbewijs en van de God van dat bewijs is daarbij niet in het geding. In dit godsbewijs wordt de door Löwith geconstateerde dubbelzinnigheid van het westerse wijsgerige denken duidelijk. Het kan als een bevestiging van het christelijke geloof opgevat worden, maar ook als kritiek daarop.¹⁷⁸

De opmerkingen uit de vorige alinea staan in het kader van Löwiths betoog dat in de interpretatie van Descartes veelal het eigenlijke doel van diens beschouwingen over het hoofd gezien wordt. Het onderschrift van zijn meditaties geeft de voor Descartes centrale thematiek duidelijk weer: ‘over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en het onderscheid tussen menselijke ziel en lichaam worden bewezen’. Het godsbewijs en de onsterfelijkheid van de ziel vormen voor Descartes de twee onderwerpen die in het middelpunt van elke wijsbegeerte en theologie dienen te staan.¹⁷⁹ Opnieuw valt het op dat Löwiths beoordeling van Descartes in het teken staat van een enerzijds-anderzijds. Enerzijds interpreteert hij hem zodanig dat de grote religieus bepaalde thema’s van het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel nog de eigenlijke thematiek van zijn denken uitmaken. Anderzijds neemt hij atheïstische tendensen waar.

Löwith analyseert in *Gott, Mensch und Welt* niet alleen het denken van Descartes zelf, maar ook de verwerking daarvan in de op hem volgende westerse wijsgerige traditie. De opvallende karakteristiek in alle reacties op Descartes – van Husserl tot Sartre – is, dat men als het voornaamste gegeven in diens wijsgerige beschouwingen niet het godsbewijs en de onsterfelijkheid van de ziel ziet, maar het zelfbewuste ik van het cogito ergo sum. Het is het door zijn ratio bepaalde subject geweest dat Descartes aan het nageslacht heeft overgedragen, beter geformuleerd: dat dat nageslacht van hem heeft overgenomen. Daarop richt zich alle waardering en kritiek. In het kader van het on-

¹⁷⁶ *Gott, Mensch und Welt*, 24.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 23.

¹⁷⁸ ‘Der Atheismus als philosophisches Problem’, 332.

¹⁷⁹ *Gott, Mensch und Welt*, 25/6.

derhavige thema vormt dat een belangrijk punt. De kaders waarbinnen de wijsbegeerte zich is gaan bewegen waren klaarblijkelijk zodanig van aard dat het zelfbewuste subject een prominente plaats kon verkrijgen, terwijl het godsbewijs waaromheen Descartes' beschouwingen zich nog bewogen, in de marge is verdwenen. God is weggevallen uit de beschouwingen. Tot Kant werden het godsbewijs en de onsterfelijkheid van de ziel nog als wezenlijke problemen en opgaven voor het wijsgerig denken beschouwd. Maar ons zijn dergelijke problemen wezensvreemd geworden, omdat we leven in een 'Gott losgewordenen Welt'.¹⁸⁰

De religiekritiek zoals die zich in de negentiende eeuw heeft voorgedaan, komt evenals een aantal hiervoor beschreven ontwikkelingen voort uit de omslag in het denken na Hegel. Tegelijkertijd, en dat is een gegeven dat al vaker op de voorgrond is getreden, vormt Hegel van deze kritiek het vertrekpunt. Om dat duidelijk te maken dient allereerst kort ingegaan te worden op Hegels verwerking van en verhouding tot het christendom. Deze verhouding wordt goed uitgedrukt in het typisch hegeliaanse begrip van de 'Aufhebung'. In dit begrip treedt de dubbelzinnigheid voor het voetlicht waarvan hierboven eerder sprake was. Ten aanzien van het christendom houdt dit in dat Hegel het enerzijds wil bewaren door het in het filosofische begrip te rechtvaardigen, maar het anderzijds bekritiseert door het naar zijn uitwendigheid op te heffen. Hegel onderscheidt drie vormen waarin de inhoud van de religie zich voor kan doen: de eerste is die van het subjectieve gevoel, de tweede die van de al meer geobjectiveerde voorstelling en de derde die van het begrip. Om het christendom te rechtvaardigen wil hij het uit de twee eerst genoemde vormen verheffen tot de laatstgenoemde. Dat betekent dus een filosofisch begripen van de inhoud van het christelijke geloof. De tegenstelling die de Verlichting had opgeworpen tussen geloof en weten wordt op deze wijze opgeheven. Dit houdt uiteraard wel in dat allerlei fundamentele begrippen uit de christelijke geloofsleer in Hegels systeem op speculatieve wijze omgevormd worden tot rationele concepten. Deze opheffing staat in direct verband met de volheid van de tijd zoals die bij Hegel een rol speelt. Nu de tijden vol zijn, heeft de zuiver uitwendige voorstelling afgedaan en dient de wezenlijke kern van het christelijke geloof tot de volheid van het begrip gebracht te worden.

In het centrum van Hegels filosofische begripen van de christelijke leer staat de menswording van Christus en de triniteit. De betekenis van dit heilsgebeuren is voor hem gelegen in de verzoening van God en mens. In Christus is de mens in God begrepen. Het eindige en het oneindige zijn met elkaar verzoend. Het historische karakter van het lijden en sterven van Christus heeft voor Hegel echter alleen voorlopige betekenis.¹⁸¹ De eenmaligheid van dit

¹⁸⁰ Ibidem, 29-50 (citaat op 50).

¹⁸¹ Wat hier opvalt, is de parallel met het in het eerste hoofdstuk geconstateerde gegeven dat de filosofische beschouwing van de geschiedenis ten doel heeft het toevallige te verwijderen. Ook in de godsdienstfilosofie blijkt het toevallige, het histo-

gebeuren valt dan ook weg. Het gaat hem om de speculatieve betekenis ervan. Die betekenis heeft hij weergegeven in het begrip van de speculatieve goede vrijdag. In Christus heeft God zich veruitwendigd, maar door de opstanding heen wordt deze ‘Entzweiung’ opgeheven: de verzoening is tot stand gebracht. Het gebeuren van de verzoening correspondeert dus met de logische structuur die eigen is aan het hegeliaanse begrip van de geest. God is in het kader van Hegels leer dan ook een ‘God van de filosofen’ (Pascal), de absolute geest. Löwith merkt in dit verband op dat aan Hegels God met goed recht de benaming ‘das ewige Anundfürsichsein’ toegekend kan worden. Speculatief verstaan wordt Gods openbaring tot het logische proces van de geest die uit zichzelf de tegenstelling op laat komen (zich vereindigt in Christus) en uit dit anders zijn weer tot zichzelf komt en zo de tegenstelling terugneemt en opheft (de verzoening). Ook de triniteit wordt door Hegel binnen deze logische structuur gevat. God de Vader is de algemeenheid die nog niet tot het anders-zijn heeft besloten; de Zoon is de idee in zijn bijzonderheid, zijn veruitwendiging; in de derde persoon is God zichzelf bewust als Geest. In omgekeerde richting kan gezegd worden dat de basis van Hegels begrip van de geest is gelegen in zijn speculatieve verstaan van God en diens openbaring in Christus. Hier ligt het fundament van de verzoening zoals die in het eerste hoofdstuk aan de orde is gesteld. Daarom vormt de godsdienstfilosofie het ‘geistiger Schwerpunkt’ van zijn wijsbegeerte.¹⁸²

Het tweeledige karakter van Hegels *Aufhebung* van de christelijke godsdienst, waarbij de ‘uiterlijkheid’ verloren gaat en het wezen van de leer in de speculatie bewaard blijft, heeft bij zijn navolgers geleid tot een destructieve kritiek op het christendom en de wijsbegeerte die daarin haar uitgangspunt nam. Hegels verzoening tussen geloven en weten door de opheffing van de religie in de filosofie werd ten einde gebracht. Het hegeliaanse ‘midden’ van de verzoening in Christus valt weg door de negatie van het christelijke geloof. Het verdwijnen van dit midden vormt de kern van de breuk na Hegel zoals die door Löwith beschreven is in *Von Hegel zu Nietzsche*.

Ludwig Feuerbach heeft een scherpe analyse gegeven van het karakter van Hegels filosofie. Hij ziet deze als een poging het christendom te redden in het wijsgerige denken. In deze poging echter wordt ‘die Negation des Christentums mit dem Christentum selbst identifiziert’. De speculatieve identificatie zoals die in Hegels wijsbegeerte plaats vindt tussen ondermeer de geest en de materie en het oneindige en het eindige, kan hij niet anders zien dan als de ‘unselige Widerspruch der neueren Zeit’ waarin het onverzoenlijke – geloof en ongelooft, christendom en heidendom – door de metafysica verzoend wordt.

risch eenmalige, ‘uit te vallen’.

¹⁸² ‘Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert’ in: *SS* 3, 96-162; aldaar 97-104; ‘Der Atheismus als philosophisches Problem’, 301/2; *Von Hegel zu Nietzsche*, 64-69 (citaat op 64), 409-418; ‘Hegels *Aufhebung* der christlichen Religion’, 118-121, 138-154.

Deze tegenstrijdigheid wordt echter volgens Feuerbachs analyse door Hegel versluierd doordat ‘die Negation, der Atheismus, zu einer objektiven Bestimmung Gottes gemacht – Gott als ein Prozeß und als ein Moment dieses Prozesses der Atheismus bestimmt wird.’¹⁸³ Hegel heeft nog geprobeerd, voor de grote dijkdoorbraak, het christelijke geloof te redden door het in het begrip te bewaren. Maar zijn onderneming kenmerkte zich door de dubbelzinnigheid die Feuerbach (en Löwith!) in het geheel van het westerse denken bespeuren. Geloof en ongelooft, christendom en heidendom zijn niet met elkaar te verzoenen. In feite diende het hegeliaanse onderscheid tussen de voorstelling en het begrip om de impliciete ontkenning van het christendom toe te dekken. Door de ‘Aufhebung’ van het christelijke geloof in de wijsbegeerte waarmee Hegel de kern ervan wilde bewaren, heeft hij juist zelf de spa in de grond gestoken van de dam die het atheïsme tegenhield. Na hem is er geen metafysica op het standpunt van het christendom meer mogelijk. Hegels wijsbegeerte is de laatste stap geweest voor de definitieve breuk met het christendom die in het denken van zijn opvolgers aan de dag treedt.¹⁸⁴ Dat wordt duidelijk bij zijn leerling Feuerbach.

Voor Feuerbach was het christendom een onhoudbare positie geworden. Heel het moderne leven was in zijn ogen in tegenspraak met het christelijke geloof, terwijl ook het christendom zelf zijn uitgangspunt, de Schrift, als vaste norm had opgegeven. Met de religie is het gedaan; de antropologie als vervanger staat gereed. Het is al eerder duidelijk gemaakt dat Feuerbach zijn vertrekpunt niet meer neemt zoals zijn leermeester in de oneindigheid van de geest, maar in de eindigheid van de mens. Dat principe bepaalt ook zijn religiekritiek, die hij heeft neergelegd in zijn *Wesen des Christentums*, een boek dat destijds door velen met enthousiasme is ontvangen. Zijn uitgangspunt is de uitspraak: ‘Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie’. In de religie vindt in feite een verobjectivering plaats door de mens van zijn eigen behoeften. Hij plaatst zijn eigen wezen buiten zichzelf en ziet dat aan voor een reële zelfstandigheid die buiten hem staat. De mens verhoudt zich met andere woorden in de religie dus tot zijn eigen wezen alsof het een ander wezen betrof. Kennis van God is daarmee, zij het nog niet bewuste, zelfkennis. God zelf is niets anders dan het wezen van de mens, dat hij vereert als wezen dat zich tegenover hem bevindt.¹⁸⁵

¹⁸³ Geciteerd in ‘Ludwig Feuerbach’, 102.

¹⁸⁴ ‘Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges’ in: *SS* 2, 473-540; aldaar 501.

¹⁸⁵ ‘Ludwig Feuerbach’, 109-115; *Von Hegel zu Nietzsche*, 419-427. Löwith maakt overigens wel duidelijk dat Hegel in sommige aspecten van zijn denken aanleiding heeft gegeven tot de omkering die Feuerbach voltrekt. Dit is het geval wanneer hij stelt dat ‘Der Glauben an das Göttliche stammt (...) aus der Göttlichkeit der eigenen Natur’ (geciteerd in: ‘Hegels Aufhebung der christlichen Religion’, 128). Zie ook *Von Hegel zu Nietzsche*, 421, waar Löwith in aansluiting op Feuerbachs antropologische

Marx gaat in zijn religiekritiek een stap verder tot op het punt waar de kritiek op de religie wordt tot kritiek op de werkelijkheid. Had Feuerbach de godsdienst ontmaskerd als een verobjectivering van het wezen van de mens, Marx vraagt naar de réden van deze verobjectivering. Waar komt de menselijke behoefte aan religie vandaan? Welke behoeften geven de mens aanleiding een religieuze bovenbouw te vormen? Feuerbach kwam aan deze vraag nog niet toe omdat hij bij de constatering dat de religie naar zijn wezen antropologie is, halt hield. Voor Marx daarentegen is religie uitdrukking van tegenstellingen in de ‘diesseitige’ werkelijkheid. Die tegenstelling komt neer op de vervreemding van de mens van zijn werkelijkheid. Zolang hij de werkelijkheid nog niet – in marxistische zin – de zijne weet, verdubbelt de mens als het ware de wereld in een aardse en een hemelse. Religie is daarmee dus niet alleen een projectie van de mens, maar, dieper, uitdrukking van de menselijke zelfvervreemding in de werkelijkheid. Religie is ‘eine verkehrte Welt’. Daarom moet de ‘diesseitige’ werkelijkheid onder kritiek gesteld worden, zodat de behoefte aan verdubbeling van de werkelijkheid ophoudt te bestaan. Met deze kritiek op de wereld is de kritiek op de religie voltooid en voleindigd. De kritiek op de religie gaat dan over in die op de politiek en het recht. ‘Es ist die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren’.

Met Marx’ kritiek is de positie van het zuivere atheïsme bereikt. Bij Feuerbach blijft de verdubbeling van de werkelijkheid die tot de religie leidt, tot het wezen van de mens behoren. Bij Marx lost deze verdubbeling zich op in een puur menselijk bestaan. De Marxist gelooft niet meer in God, maar in de mens.¹⁸⁶

De in deze paragraaf beschreven ontwikkelingen vormen ook de diepere achtergrond van het probleem van de humaniteit, dat in de vorige hoofdstukken vanuit het perspectief van de historisering en de denaturering is weergegeven. De mens is niet alleen dakloos te noemen omdat hij door de denaturering geen thuis meer heeft in de natuurlijke wereld, maar ook omdat de oneindige werkelijkheid van God die hem omringde tot het verleden behoort. Het gegeven dat de bestemming van de mens in de wijsbegeerte tot Hegel vanuit christelijk perspectief was bepaald, had als consequentie dat het mens-zijn onder druk kwam te staan, zodra die invloed van het christelijke geloof week. Dat was het geval bij Feuerbach, die het – geseculariseerde – christelijke principe van de oneindigheid opgaf en de mens vanuit zijn eindigheid beschouwde. Het opgeven van dit metafysische uitgangspunt heeft geleid tot de problematiek van de humaniteit. Wanneer de oneindigheid als bestemming van de mens wegvalt, doemt de vraag op die Nietzsche heeft gesteld: ‘Wozu überhaupt Mensch?’. De mens die zich van God heeft geëmancipeerd en zijn eigen wereld creëert

wending laat volgen: ‘Der göttliche Geist, der vernommen oder geglaubt wird, ist derselbe wie der vernehmende -heißt es bei Hegel.’

¹⁸⁶ *Von Hegel zu Nietzsche*, 438-443; *Gott, Mensch und Welt*, 112/3.

zodat hij de rol van God overneemt, heeft zijn vaste oriëntatiepunt verloren en wordt tot probleem. Het verdwijnen van het christendom zoals dat hiervoor is beschreven, heeft ook de humaniteit ‘fragwürdig’ gemaakt. Uiteindelijk heeft dat in Löwiths ogen geleid tot een ‘Dehumanisierung’ van de mens. De dialectiek van de vrijheid, waaraan in het vorige hoofdstuk is gerefereerd, staat dus in nauwe relatie tot de secularisatie in de betekenis van het wegvallen van God.¹⁸⁷

In de in dit hoofdstuk geschetste weergave van Löwith van de ontwikkelingen in de negentiende eeuw, valt op dat hij het einde van de metafysica en het wijken van het christendom in een nauwe verbinding met elkaar ziet staan. De problematiek van de moderne tijd wordt door hem dus sterk vanuit – het verdwijnen van – de metafysica gedacht. In het kader van een bespreking van Dilthey’s verhouding tot de metafysica geeft Löwith zich hiervan rekenschap. Hij merkt naar aanleiding van het nauwe verband dat ook Dilthey tussen beide ziet¹⁸⁸ op, dat de eenheid van beide ligt in het karakter van de metafysica als onto-theologie. Het christelijke geloof en de metafysica delen dezelfde grond-overtuigingen.¹⁸⁹ Het is met de metafysica gedaan, omdat het met haar theologische uitgangspunten ‘vorbei ist’.¹⁹⁰

3.4. Continuïteit of discontinuïteit?

In het begin van dit hoofdstuk heb ik de vraag opgeworpen naar de plaats die de secularisatie inneemt in Löwiths reconstructie van de ontwikkelingsgang van het westerse denken. Na het voorgaande is het mogelijk te komen tot een beantwoording van deze vraag. In het begin is gesteld dat er twee mogelijkheden zijn: of de secularisatie valt bijna of geheel weg door de continuïteit tussen het christelijke en het moderne denken of de breuk tussen beide krijgt alle nadruk, zodat de secularisatie fungeert als de breuklijn die zich bevindt tussen de twee onderscheiden posities. In het verlengde van de vraag naar de betekenis van de secularisatie in Löwiths werk ligt die naar de rol die het christendom heeft gespeeld en het verband tussen het christelijke geloof en de post-christelijke metafysica. De vraag kan vanuit het verband waarin hij hier staat nog duidelijkere contouren krijgen. Als er namelijk sprake zou zijn van een

¹⁸⁷ *Von Hegel zu Nietzsche*, 389, 390, 409; *Gott, Mensch und Welt*, 3-5, 96, 112.

¹⁸⁸ Vgl. J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven* (Kampen 1993), 179.

¹⁸⁹ Kritiek op het nauwe verband tussen de God van de Bijbel en de god van de filosofen levert Th. de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie* (’s-Gravenhage 1989).

¹⁹⁰ ‘Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik’, 261.

grote mate van continuïteit betekent dat tevens dat het verval van de humaniteit een product is van christelijke bodem. Kan in dat geval het christelijke geloof nog serieus gezien worden als een oriëntatie voor de humaniteit, zoals Löwith toch suggereert in zijn spreken over de twee grote raamwerken die het menselijke bestaan structuur en betekenis gaven, namelijk het klassieke en het christelijke denken?

Proberen we de gegevens die in de voorgaande hoofdstukken en met name in dit laatste hoofdstuk naar voren zijn gekomen te benaderen vanuit deze problematiek, dan wordt duidelijk dat er van eenduidigheid op dit punt bij Löwith geen sprake is. Beide lijnen zoals die hierboven zijn weergegeven, zijn bij Löwith terug te vinden en mijns inziens is hij niet tot een synthese gekomen. Het is de vraag of hij de gesignaleerde spanning bewust heeft laten bestaan of dat deze spanning duidt op een ambivalentie die diepe wortels in zijn denken heeft. Ik zal allereerst de aandacht vestigen op een aantal gegevens dat wijst in de richting van een grote mate van continuïteit tussen het christendom en het denken van de moderne tijd.

Löwith zet zijn *Gott, Mensch und Welt* in met een beschrijving van de Griekse kosmologie. Hij citeert daarbij Heraclitus: 'De hier besproken (fraaie) ordening, dezelfde in alle gevallen, is noch door één der goden noch door één der mensen tot stand gebracht – nee, hij was altijd en is en zal zijn: vuur, eeuwig leven, met mate ontvlammend en met (sc. in dezelfde) mate uitdovend.'¹⁹¹ De wereld kent geen begin en geen einde, maar is er als het aanschouwbare goddelijke waarbinnen de mens zijn plaats weet. Deze Griekse visie op de wereld als goddelijke kosmos hield ook binnen de Romeinse cultuur stand. Ze komt echter onder druk te staan wanneer het Hellenisme de cultuur domineert. De wereld dreigde haar centrale en aanbiddewaardige plaats te verliezen en het veld te moeten ruimen voor een verachten en ontvluchten van de wereld. Toen het christendom zijn intrede deed in de Hellenistische wereld sloot het bij deze tendensen aan.¹⁹² Het nieuwe christelijke geloof betekende een radicale breuk met de antieke kosmologie. De antieke cy-

¹⁹¹ *Gott, Mensch und Welt*, 6. Voor de Nederlandse vertaling – waar het bewuste fragment overigens niet nummer 30 is zoals Löwith aangeeft, maar 61 – zie: Heraclitus, *Fragmenten*, bezorgd, vertaald en toegelicht door J. Mansfeld (Amsterdam, 1987), 43. Waar in de vertaling sprake is van een 'fraaie ordening' staat in het Grieks het woord kosmos.

¹⁹² Deze opvatting van Löwith is historiografisch gezien een variant van de oude these van Gibbon uit zijn *Decline and fall of the roman empire*, dat het christendom zijn intrede deed en verspreiding kon vinden in een verzwakte heidense wereld. R.L. Fox heeft in een uitvoerig betoog aangetoond dat dat beeld niet juist is. Zie R.L. Fox, *Pagans and Christians in the mediterranean world from the second century A.D. to the conversion of Constantine* (Londen, 1986). In het Nederlands vertaald onder de titel *De droom van Constantijn. Heidenen en christenen in het Romeinse rijk, 150 n.Chr.-350 n.Chr.* (s.l.1989)

clische geschiedbeschouwing moest plaats maken voor een lineaire en de wereld is binnen het christelijk geloofsverstaan een door God geschapen wereld en dus niet zelf goddelijk. Zij mag ook niet gediend en vereerd worden, maar moet ontvlucht worden omdat ‘amare mundum’ (het liefhebben van de wereld) gelijk staat met ‘non cognoscere Deum’ (het niet kennen van God). Löwith concludeert, dat vanuit dit door de Bijbel geleide geloofsverstaan de wereld alleen als een doelmatige schepping gezien kan worden. Aan dat laatste voegt hij direct toe ‘und schließlich als eine *machina*’. Met deze woorden verwijst hij naar het natuurwetenschappelijk verstaan van de wereld zoals dat in de zeventiende eeuw opgeld deed. Christelijk geloof en een gemechaniseerde wereld lijken vanuit deze optiek vrijwel in elkaars verlengde te liggen. De beslissende stap is gezet met de breuk die de intrede van het christendom in de antieke wereld veroorzaakte. Er lijken diensgevolge slechts twee mogelijke posities te zijn: de kosmologie van de Grieken en de antropo-theologie van het christelijke geloof en in het voetspoor daarvan het moderne westerse denken. Daarom kan Löwith ook concluderen dat de wereld in het antropo-theologisch kader ‘depotenziert und denaturiert’ is.¹⁹³ Het begrip denaturering komt hier dus al aan de orde bij het begin van het christendom, terwijl het in hoofdstuk 2 uitsluitend betrekking had op het denken dat zich in het voetspoor van Descartes heeft ontwikkeld.

Dit beeld wordt bevestigd wanneer Löwith Marx’ historisch materialisme als ‘*nur die äußerste atheistische Konsequenz der biblischen Position des schöpferischen Willens*’ betitelt¹⁹⁴. De afstand tussen de oorspronkelijke Bijbels geïnspireerde antropo-theologie en Marx’ atheïsme is klaarblijkelijk dermate gering dat het mogelijk is te spreken over het laatste als consequentie van het eerste. De ontwikkeling die tussen beide posities ligt wordt hier slechts aangeduid met het woord ‘äußerste’. Het antropo-theologische uitgangspunt houdt in zijn kern zijn eigen tegendeel klaarblijkelijk al besloten.¹⁹⁵ De secularisatie van het geloofsmotief speelt vanuit deze optiek, de doorgaande antropo-theologische lijn, niet of nauwelijks een rol. Om deze reden merkt Löwith dan ook op dat de secularisatie altijd een secularisatie is van het christelijke ‘saeculum’. Het christendom zelf heeft de wereld al ‘entweltlicht’, de secularisatie van de christelijke leer betekent alleen een ‘Verweltlichung’ van een wereld die al geen wereld in oorspronkelijke zin meer is.¹⁹⁶

In *Wissen, Glaube und Skepsis* nuanceert Löwith het tot nu toe geschetste

¹⁹³ *Gott, Mensch und Welt*, 9. Wat opvalt, is de uitdrukkelijke verwijzing naar Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* bij het laatste citaat. Zie ook ‘Welt und Menschenwelt’, 306: ‘Aber auch alle spätere Revision und Kritik der cartesischen Grundunterscheidung (...), vermag nicht den natürlichen Weltbegriff, den das Christentum *denaturiert* und vermenschlicht hat, wieder zu gewinnen.’

¹⁹⁴ ‘Welt und Menschenwelt’, 302 (cursief van mij/AvdE).

¹⁹⁵ Vergelijk ook *Von Hegel zu Nietzsche*, 390.

¹⁹⁶ ‘Welt und Menschenwelt’, 306.

beeld enigermate. De bijbelse scheppingsleer vormt weliswaar het fundament voor de na-christelijke filosofie, maar die relatie is van indirecte aard.¹⁹⁷ Daarmee wekt hij de indruk aan het midden tussen de christelijke geloofswaarheid en de geseculariseerde varianten daarvan meer betekenis toe te kennen dan in de eerder geciteerde plaatsen het geval was. Desondanks blijft het verschil gering. Dat verschil wordt groter bij zijn analyse van de achtergronden van het absolute karakter van het historische denken. Dat denken heeft naar zijn mening een dergelijke allesbeheersende positie kunnen verkrijgen door het wegvallen van de twee grondovertuigingen, de klassieke kosmologie en de bijbelse theologie, die het historische denken een begrenzend en omvattend kader gaven. Zij gaven de geschiedenis nog een buiten-historisch kader, hetzij kosmologisch, hetzij theologisch. Is dus enerzijds het bijbelse verstaan van de geschiedenis de basis voor het geheel van de moderne filosofie, anderzijds – en daar ligt de wijziging van het beeld – heeft juist het wegvallen ervan het grenzeloze historische denken mogelijk gemaakt.¹⁹⁸

De verschuiving van het beeld wordt mogelijk nog duidelijker wanneer Löwith spreekt over de bevrijding van de moderne mens van de antropo-theologie. In het begin van dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat de bijbelse scheppingsleer het fundament vormt van alle moderne filosofie, dus inclusief het denken na de breuk in de negentiende eeuw. Nu blijkt echter de kern van die breuk te liggen in het wegvallen van de antropo-theologie.¹⁹⁹ In tegenstelling tot de conclusie waartoe hierboven gekomen kon worden, kent Löwith hier dus geen twee mogelijke posities, maar drie. Dat wil zeggen, de klassieke kosmologie, de christelijke theologie en het moderne denken. Binnen dat kader ligt de breuk niet zozeer bij de overgang van de klassieke kosmologie naar de christelijke antropo-theologie, maar bij het verlaten van deze beide overtuigingen. Van daaruit wordt ook begrijpelijk dat Löwith bij zijn kritiek op Heideggers natuurvisie op kan merken dat het natuurlijke bewustzijn ook in de scheppingsgeschiedenis van Genesis aanwezig is, omdat de mens geplaatst wordt binnen een wereld die al vóór hem geschapen is.²⁰⁰

Er is dus sprake van twee lijnen in het werk van Löwith. Bij de eerste lijn krijgt de continuïteit van de bijbelse leer alle nadruk. Het gaat dan vooral om de als eerste genoemde betekenis van secularisatie: de vervanging. Op deze lijn valt een boek als *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* te plaatsen. Het valt op dat in deze en andere soortgelijke publicaties van een denken in termen van een breuk tussen christendom en moderniteit nauwelijks sprake is. Bij de tweede lijn verschuift het accent naar de discontinuïteit. Dan gaat het vooral

¹⁹⁷ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 256.

¹⁹⁸ 'Natur und Geschichte', 294/5; 'Die Dynamik der Geschichte', 320; 'Marxismus und Geschichte', 344/5; 'Man between infinites', 172-174; *Wissen, Glaube und Skepsis*, 262.

¹⁹⁹ *Gott, Mensch und Welt*, 3, 105; *Wissen, Glaube und Skepsis*, 262.

²⁰⁰ 'M. Heidegger und F. Rosenzweig', 84.

om de tweede betekenis van secularisatie: het wegvallen van God. De gedachte van de breuk komt in dat geval in het middelpunt te staan. Secularisatie wordt het scharnier. Op die lijn kan *Von Hegel zu Nietzsche* geplaatst worden, want de gedachte van de *vervanging* van christelijke geloofsmotieven door gesecculariseerde varianten speelt er geen rol. *Gott, Mensch und Welt* is wat dit betreft dubbelzinnig van karakter, omdat daarin enerzijds uitvoerig betoogd wordt dat God is weggefallen uit de metafysische triniteit: wij zijn geen christenen meer. Anderzijds maakt dit boek ook duidelijk dat de antropo-theologie het fundament vormt van alle moderne wijsgerige systemen.²⁰¹

²⁰¹ Het is in het kader van deze studie niet de bedoeling op de secularisatiethese als zelfstandig onderwerp in te gaan. Deze these is in het bijzonder bediscussieerd in het debat tussen Löwith en Blumenberg. In zijn boek *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt am Main 1974), een bewerking van het eerdere *Legitimität der Neuzeit*, bekritiseert Blumenberg Löwiths these door te beargumenteren dat er geen sprake is van een genetische samenhang tussen het moderne geschiedfilosofische denken en de bijbelse verkondiging. De vooruitgangsidee bijvoorbeeld is voor het moderne geschiedenisbegrip een immanent gegeven, terwijl het in de christelijke leer van buiten af in de geschiedenis ingedragen wordt. Terwijl de eschatologie ‘von einem in die Geschichte einbrechenden, dieser selbst transzendenten und heterogenen Ereignis spricht’, kan van de vooruitgangsidee gesteld worden dat die ‘von einer der Geschichte immanenten und in jeder Gegenwart mitpräsenten Struktur aus in der Zukunft extrapoliert’ (pagina 39). Blumenberg komt dus op voor de legitieme, zelfstandige plaats van de moderne tijd tegenover Löwiths these van de afhankelijkheid ervan van het christelijke eschatologische denken. Löwith betitelt het boek in zijn bespreking ervan (‘Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg’ in: *SS 2*, 452-459) als een apologie van de ‘ursprünglichen Autonomie der humanen Selbstbehauptung der Neuzeit’ (pagina 452). Hij reageert op de kritiek van Blumenberg door erop te wijzen dat zijn these niet betekent dat hij de moderne tijd als een soort christelijke ketterij zou zien. Het verband tussen vooruitgangsgeloof en christendom ligt anders: de christelijke eschatologie heeft een klimaat gecreëerd dat de *mogelijkheid* geboden heeft voor het vooruitgangsgeloof. Daarnaast merkt Löwith, mijns inziens ook volstrekt terecht, op dat het begrip secularisatie het juist als betekenis in zich heeft dat een transcendent gegeven tot iets immanents wordt. Niet geheel vrij van sarcasme stelt hij bovendien de vraag hoe Blumenberg kan weten dat de gedachte van de vooruitgang een in de geschiedenis immanent gegeven is! (pag. 455/456). Met andere woorden: een dergelijke gedachte is zelf een voorbeeld van wat Löwith met zijn secularisatiethese bedoelt te zeggen. Overigens doet Löwith met zijn verweer tegen Blumenberg dat het christelijke denken slechts de mogelijkheid heeft geschapen voor het moderne denken niet geheel recht aan de dubbelzinnigheid die op dit punt in zijn werk aanwezig is en die ik in deze paragraaf duidelijk heb gemaakt.

Bespreking van en kritiek op Löwiths secularisatiethese bieden verder de volgende publicaties:

J.A. Barash, ‘The sense of history: on the political implications of Karl Löwiths concept of secularization’ in: *History and theory* 37 (1998), 69-82; aldaar 78 gaat slechts in op een enkel aspect dat wel een zekere verwantschap met Blumenberg heeft. Barash kan niet inzien dat het decisionisme (Schmitt, Heidegger) een product zou zijn

Er kan naar aanleiding van de constatering van deze dubbelzinnigheid in het werk van Löwith ten aanzien van het ontstaan van het probleem van de humaniteit geconcludeerd worden, dat niet geheel duidelijk is hoe hij oordeelt over de verhouding van het christelijke geloof en de humaniteit. Enerzijds zet de opkomst van het christendom het proces in werking waardoor de natuur tot het domein van de uiterlijkheid gaat behoren en de mens zich op zijn innerlijk gaat concentreren. Het uiteindelijke gevolg daarvan in de moderne tijd is de 'heimatlosigkeit' van de mens. Anderzijds kon binnen het christendom de mens niet aan de contingentie worden overgeleverd, omdat het heilshistorische raamwerk hem een vaste plaats gaf en de mogelijkheid bood zich te oriënteren in de wereld en de tijd. In ieder geval kan vastgesteld worden dat het wegval- len van God uit de metafysische trits, door Löwith gezien wordt als een uiterst essentieel moment in het ontstaan van het moderne probleem van de humani- teit. De vervanging door het historische denken²⁰² van het geloof in God en de

van de secularisatie van christelijk gedachtegoed.

A. Čović, 'Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur 'natürlichen Welt'', 188. Deze maakt twee opmerkingen. Ten eerste acht hij het inconsequent dat er in de laatste, namelijk de atheïstische, etappe van het proces dat het moderne denken heeft doorge- maakt (Čović neemt in Löwiths werk drie etappes waar: theïsme, deïsme en atheïsme) sprake is van een 'Verhältnisreduzierung' in de drieslag van God, mens en wereld en in de eerste twee van een 'anders gearteten dominanten Verhältnis'. Ten tweede vraagt hij zich af waarom Löwith juist God als een van de drie onderdelen van de metafysi- sche triniteit, tot het bepalende criterium neemt om de overgangen in de ontwikkeling van het westerse denken te markeren. Deze kritiek ontstaat mijns inziens vooral door de fasering in drie etappes die Čović maakt. Die is te beperkt om recht te doen aan de historische reconstructie zoals die in het werk van Löwith te vinden is. Uit mijn analy- se is duidelijk geworden dat het opgeven van de natuur in zijn zelfstandigheid een even belangrijke component daarin is. Bovendien kan opgemerkt worden dat in de metafysische traditie het -geseculariseerde- godsbegrip toch bepalend is. Als de 'god van de filosofen' wegvalt, valt ook de metafysica.

M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 4-14 geeft een overzicht van de receptie van Löwiths kritiek op de geschiedfilosofie. Op pag. 59-66 geeft hij een analyse van de secularisatiethese als diagnostisch instrument.

Een uitvoerig overzicht biedt U. Ruh in zijn boek *Säkularisierung als Interpretati- onskategorie. Zur -Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesge- schichte* (Freiburg 1980) 199-277.

M. Wildiers, *Kosmologie in de Westerse cultuur. Historisch-kritisch essay* (Kapel- len 1988) 9-12 bekritiseert vooral twee onderdelen. Hij betwijfelt of de wending naar de innerlijkheid, die Löwith als de basis voor de bewustzijnsfilosofie ziet, alleen als een vrucht van christelijke bodem gezien kan worden. Hij wijst dan met name op de invloed van Plato en Plotinus. Bovendien vraagt hij zich af of het wel juist is te stellen dat het christendom zich geheel van de beschouwing van de kosmos heeft afgewend ten gunste van de innerlijke mens.

²⁰² Het historisme is de 'billigste Art von Glaubensersatz'; *Von Hegel zu Nietzsche*, 274.

zekerheid van de christelijke eschatologie, biedt, juist omdat het historische denken een geseculariseerde variant is, geen perspectief op een gefundeerde humaniteit. In deze 'laatste religie' is de mens uitgeleverd aan de geschiedenis.

De betekenis van het begrip natuur in Löwiths werk

4.1. Inleiding

In het voorgaande deel is duidelijk geworden dat Löwiths werk voor een groot deel in het teken staat van het bekritisieren van de westerse filosofie. Die kritiek heb ik beschreven uitgaande van drie concepten: historisering, denaturering en secularisatie. Het samengaan van deze drie processen, zo is gebleken, vormt de achtergrond van het probleem van de humaniteit. Kritiek kan uiteraard om zichzelf uitgeoefend worden; ze is dan louter destructief. Bij Löwith is dat echter niet het geval: zijn kritiek staat in een duidelijk kader. Ze wordt gedragen door een overtuiging ten aanzien van natuur, mens en geschiedenis.

Die overtuiging kon gedeeltelijk al uit het voorgaande worden gedestilleerd. Temidden van Löwiths kritische historische beschouwingen over de verhistoriseerde en daarmee gedensureerde wereld doemen de contouren op van een wereld die hij daartegenover wil plaatsen. Die wereld is de natuurlijke wereld. Löwiths historische exposés zijn nooit zuiver historisch van aard; niet alleen omdat hij daarmee de weg vrij wil maken voor een natuurlijke beschouwing van de wereld, maar ook vanwege de duidelijke referenties aan die natuurlijke zienswijze waarmee de teksten zijn gelardeerd. Voortdurend vraagt Löwith de visies die hij weergeeft op hun ‘natuurlijk’ gehalte.

Het is de bedoeling Löwiths natuurconcept aan een nader onderzoek te onderwerpen. Dat onderzoek wordt echter bemoeilijkt doordat hij niet of nauwelijks op een systematische manier de begrippen die hij hanteert, heeft uitgewerkt. Löwith heeft nooit een boek geschreven over bijvoorbeeld ‘Natur und Welt’. Het gegeven waarvan hiervoor sprake was, namelijk de verstrengeling van historische en min of meer systematische onderdelen, zorgt ervoor dat de structuren van de natuurlijke wereld als het ware uit de historische beschouwingen ‘uitgelezen’ moeten worden.

In dit hoofdstuk en de komende hoofdstukken zal geprobeerd worden zicht te krijgen op Löwiths visie op de alomvattende natuur. In de eerste plaats zal de betekenis van het begrip in Löwiths denken aan de orde komen. Hierbij gaat het nog om de betekenis van het begrip in engere zin, dat wil zeggen om de betekenis van de woorden natuur en wereld als zodanig. Vervolgens zal voor een aantal terreinen nagegaan worden wat Löwiths natuurconcept betekent. Het gaat daarbij ondermeer om de betekenis van Löwiths natuurvisie voor de geschiedenis (tegen het historisme), voor het kennen van de wereld

(de kentheorie) om uit te lopen op het voor deze studie essentiële punt, de humaniteit.

Bij elk van deze punten is het, in tegenstelling tot het eerste deel waarin het adagium ‘val de meester niet in de rede’ gevolgd werd, de bedoeling Löwiths denken kritisch te bevragen. In de eerste plaats zal de vraag gesteld worden naar de interne consistentie van zijn denken. In de tweede plaats zal gekeken worden in hoeverre zijn concept van een alomvattende natuur daadwerkelijk een antwoord geeft op de door hem geconstateerde problemen binnen het Westerse wijsgerige denken.

4.2. De ‘Welt’ als ‘Mitwelt’ en ‘Umwelt’.

In 1928 aanvaardde de universiteit van Marburg Löwiths Habilitationsschrift dat als titel droeg *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*.²⁰³ In dit werk geeft hij een fenomenologische analyse van de mens als persoon, dat wil zeggen de mens die een rol speelt binnen de wereld waarin hij de anderen ontmoet.²⁰⁴ Deze wereld van ‘ik’ met de ‘anderen’ is de Mitwelt. Vanuit die Mitwelt laat zich de mens, ook in zijn individualiteit, bepalen.²⁰⁵ Löwith neemt zijn uitgangspunt in het al eerder aan de orde gestelde²⁰⁶ ‘Doppelprinzip’ van het wijsgerige denken van Ludwig Feuerbach: het sensualistische principe en het altruïstische. Met het sensualistische principe bedoelt Feuerbach dat een object nooit waar kan zijn wanneer het slechts bestaat als een gedacht zijnde. Daarin kan het zowel zijn als niet zijn. De objectiviteit van een object laat zich niet door zuiver denken bepalen, maar is afhankelijk van de zintuiglijke waarneming. Slechts daardoor zal het denken daadwerkelijk het zijnde kennen en niet slechts in zijn idealiteit. Het denkende ‘ik’ heeft dus een zintuiglijke basis. Met het als tweede genoemde uitgangspunt, het altruïstische principe, wil Feuerbach erop wijzen dat het ‘ik’ nooit kan bestaan zonder een ‘gij’. Het ‘ik’ is altijd bepaald vanuit de relatie tot een ‘gij’. ‘Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenüber steht und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du

²⁰³ *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* in: SS 1, 9-197. In het verzamelde werk is deze verhandeling dus zonder de ondertitel te vinden. De ondertitel is er door Löwith op instigatie van Heidegger aan toegevoegd, omdat de vermelding van het begrip antropologisch Löwith meer kans zou bieden op een leeropdracht in de sociale filosofie. Heideggers aanbevelingsbrief aan de faculteit om Löwiths verhandeling als Habilitationsschrift te aanvaarden, is overigens bewaard gebleven. Zie voor deze gegevens de door de uitgever toegevoegde ‘Anhang’ achterin, SS 1, 496-473.

²⁰⁴ *Das Individuum*, 67.

²⁰⁵ *Ibidem*, 29.

²⁰⁶ Zie 1.3.

ist'. Met dit principe plaatst Feuerbach het abstracte ik van het idealisme in de reële, concrete wereld waarin het ik gegrond is op zijn relatie tot een gij.²⁰⁷ Het is in het bijzonder dit laatste principe dat Löwith als uitgangspunt genomen heeft voor zijn fenomenologische analyses van de mens als persoon in de Mitwelt. Daarmee is van het begin af aan duidelijk dat hij zich afkeert van de idealistische traditie, waarin het denken als het wezen van het menszijn werd beschouwd.²⁰⁸ Die anti-idealistische inzet is als zodanig bewaard gebleven in zijn verdere publicaties, ook wanneer er zich wijzigingen voordoen in zijn antropologie.

In het kader van de aan de orde zijnde thematiek in dit hoofdstuk gaat het echter niet in eerste instantie om de antropologische beschouwingen die Löwith geeft in zijn dissertatie²⁰⁹, maar om de plaats en betekenis die de begrippen wereld en natuur daarin krijgen. Uit de inzet van *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* zoals die in de vorige alinea naar voren kwam, werd al duidelijk dat het begrip wereld daarin primair bepaald is vanuit de Mitwelt, de wereld van ik en de anderen. Dat betekent dat de wereld een antropologische fundering krijgt; het is een humaan begrip.²¹⁰ Om deze humane duiding van het begrip wereld duidelijk te krijgen, volgt Löwith de natuurlijke logica van de taal. Allerlei woordcombinaties, zoals 'welkundig', 'weltfremd', 'Weltgeschichte' (!), 'Männerwelt' en 'Frauenwelt' wijzen erop dat de wereld niet slechts een beheersbaar object is, maar bestaat in de Mitwelt.²¹¹ Het karakter van de wereld als Mitwelt betekent tegelijkertijd ook dat die wereld *mijn* wereld is, want alleen vanuit een ik dat in relatie staat met de anderen krijgt de wereld als Mitwelt betekenis. Dat geldt vooral dan wanneer de Mitwelt zich concentreert in de tweede persoon en als een gij aan mij verschijnt.²¹²

²⁰⁷ Ibidem, 20-28; citaat op 25.

²⁰⁸ S.-S. Choi, *Der Mensch als Mitmensch. Eine Untersuchung über die Struktur-analyse des Miteinanderseins von Karl Löwith im Vergleich mit dem dialogischen Denken von Martin Buber* (Keulen 1993), 129; H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 234.

²⁰⁹ M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 76-95 geeft Löwiths antropologische opvattingen in *Das Individuum* uitvoerig weer. Dat geldt ook voor S.-S. Choi, *Der Mensch als Mitmensch*, 128-173. De laatste geeft Löwiths Habilitationschrift ook een plaats binnen de ontwikkelingen in de wijsbegeerte door het in navolging van Buber als onderdeel te zien van de 'dialogische Entwicklungslinie in der Phänomenologie' (pagina 72-96). Vgl. echter E. Donaggio, 'Zwischen Nietzsche und Heidegger', 44.

²¹⁰ S.-S. Choi, *Der Mensch als Mitmensch*, 182 wijst er in zijn dissertatie op dat er op dit punt dus wel degelijk idealistische invloeden zijn waar te nemen in *Das Individuum*, bijvoorbeeld als Löwith stelt dat slechts vanuit de betrekking tot mijzelf de 'Mitwelt' daadwerkelijk het karakter krijgt van 'Mit-welt' en dat de 'faktische Bedeutung von 'Welt' (...) eine wesentlich humane oder anthropologische' is (pagina 30/31).

²¹¹ *Das Individuum*, 31.

²¹² Ibidem, 30.

Opvallend is dat Löwith Dilthey te hulp roept om deze begripsmatige bepaling van het woord wereld te onderbouwen. Hij citeert daarbij een passage die in zijn latere werk een aantal malen terug zal komen, maar dan als illustratie van het antropocentrische karakter dat het begrip wereld in het westerse wijsgerige denken heeft gekregen. De wending die zich, zoals hieronder duidelijk zal worden, voor heeft gedaan in Löwiths denken in dezen, laat zich hieraan duidelijk aflezen. Dilthey stelt op de betreffende plaats: 'Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen.' De wereld, dat wil in dit citaat zeggen de natuurlijke 'Umwelt', krijgt dus pas betekenis (zin) binnen het maatschappelijke verkeer tussen personen. De wereld is dus bij Dilthey eveneens een humane categorie.²¹³ Een 'wereld' van verschil wordt hier zichtbaar tussen de vroege Löwith zoals die in zijn dissertatie naar voren komt en de latere Löwith van bijvoorbeeld *Gott, Mensch und Welt*.

Van groot belang voor de analyse van Löwiths invulling van het begrip wereld is de plaats die de wereld om de mens heen, de 'Umwelt', inneemt. Löwith omschrijft deze als de wereld die, in heideggeriaanse termen, 'zuhanden' en 'vorhanden' is. In de 'zuhanden Umwelt', de 'Werkwelt', komt de betekenis van de Mitwelt duidelijk naar voren. Het werktuig krijgt zijn betekenis als werktuig pas binnen de menselijke levensverhoudingen. Omdat het 'Miteinandersein' meestal bepaald is vanuit het doel waartoe de een de ander ontmoet, moet het werktuig ook vanuit het waartoe van deze betrekking worden verstaan. Het krijgt betekenis binnen het gezamenlijke doel van het Miteinandersein, dat wil dus zeggen binnen de Mitwelt. Uit de analyse van de Umwelt komt hier dus de constitutieve betekenis van de Mitwelt voor de Umwelt naar voren. Löwith merkt evenwel op dat de omgekeerde weg, de ontmoeting van de Umwelt in de Mitwelt, de oorspronkelijkste is 'weil der Mensch den Menschen primär überhaupt nicht in der Welt und aus ihr her, sondern die Welt 'in den Menschen' uns aus diesen her anspricht und begegnet.'²¹⁴ Dat betekent dat de Umwelt zich pas in zijn zelfstandigheid toont in de 'Vermittlung' door de Mitwelt.

De analyse van de natuurlijke Umwelt brengt allereerst, en dat in tegenstelling tot de 'Werkwelt', de zelfstandigheid van de natuur aan het licht. Het doelmatige karakter van de menselijke arbeid, dat voor de Werkwelt bepalend was, vindt in de natuurlijke wereld zijn duidelijke grenzen. Een stuk hout kan nu eenmaal wel gebruikt worden voor de fabricage van een stoel of iets dergelijks, maar er kan bijvoorbeeld geen kleding uit gemaakt worden. Het doel richt zich dus op de natuurlijke bepaaldheid van het materiaal. Daarin wordt de zelfstandigheid van de natuur duidelijk. Die natuurlijkheid van de natuur stelt

²¹³ Ibidem, 39-42; citaat op 39; vergelijk 1.5.

²¹⁴ Ibidem, 43-48; citaat op 46.

aan de cultuurvorming grenzen: het is het voor de mens 'nicht-weiter-Kultivierbare'. Toch blijft Löwith niet bij deze oorspronkelijke zelfstandigheid van de natuur staan. Ondanks deze zelfstandigheid toont zich namelijk volgens hem in de natuur 'ein prinzipieller anthropologischer Vorschein'.²¹⁵

Aan de hand van de analyse van de overdraagbaarheid van uit de natuur stammende termen op de wereld van de menselijke verhoudingen komt Löwith tot de conclusie dat de eenheid die de wereld heeft, zijn grond vindt in de verhouding van de mens tot zijn wereld. Binnen die eenheid vindt een differentiatie plaats in meerdere werelden (bijvoorbeeld een innerlijke en een uiterlijke wereld) vanuit de relatie van de mens tot de wereld. De eenheid van de wereld is dus ontologisch verworteld in het feit dat het de ene wereld van de mens is. In dat verband hanteert Löwith het oude begrip van de mens als microkosmos. 'Ein solcher ist der Mensch nicht, weil er die Welt im Großen im Kleinen ist, sonder weil, unbeschadet seiner Kleinheit, doch die ganze Welt, von der er sprechen kann, strukturell die seine ist.'²¹⁶

Dit ontologisch-anthropologische uitgangspunt blijft ook dan meeklinken wanneer Löwith de zelfstandigheid van de natuur ten opzichte van de mens beklemtoont. De natuur heeft macht over de mens. Hij maakt om deze geheel eigen zelfstandigheid van de natuur duidelijk te maken, gebruik van een eenvoudig voorbeeld. Hij vergelijkt daarbij de afhankelijkheid van een mens ten opzichte van het weer met die ten opzichte van een (wispelturig²¹⁷) mens. Het weer is door de mens niet te beïnvloeden. Wanneer het regent kan een mens hoogstens zijn maatregelen treffen om te voorkomen dat hij nat wordt, maar op het regenen zelf heeft hij geen invloed. Het weer gaat zijn eigen gang, los van menselijke intenties. Zijn zelfstandigheid staat niet in een wisselwerking met de mens. Met de zelfstandigheid van een ander mens is dat echter niet het geval. Die zelfstandigheid komt meestal tot uiting in het leveren van weerstand²¹⁸ aan een ander. Die weerstand ontstaat echter pas in de betrekking van de ene mens tot de andere. Het is immers weerstand tegen *mijn* plannen of meningen. Wanneer iemand mijn plannen doorkruist, toont hij daarin zijn zelfstandigheid. Dat doorkruisen en dus het betonen van zijn zelfstandigheid is echter alleen mogelijk doordat ik mijn eigen, en dus andere, plannen heb. De natuur kan mijn plannen niet zoals een ander doorkruisen, maar slechts verstoren. Daarin levert de natuur geen weerstand tegen mijn plannen in een geïntendeerde betrekking tot die plannen, zodat haar zelfstandigheid zich in een wederzijdse relatie zou betonen, maar kent een eigen niet-relatieve zelfstan-

²¹⁵ Ibidem, 48/9.

²¹⁶ Ibidem, 56/7.

²¹⁷ In het Duits is hier sprake van een woordspeling, daar het woord voor wispelturig 'wetterwendisch' is. In het Nederlands is dit woordgebruik terug te vinden in de uitdrukking dat iemand zo veranderlijk is als het weer.

²¹⁸ Het begrip weerstand ontleent Löwith aan Dilthey die de ervaring van de realiteit van het reële met dit begrip onder woorden brengt; *Das Individuum*, 57-60.

digheid die uit haar zelf voortkomt. Zo heeft de natuur macht.

A.H. Meyer verwijst naar deze passage in een gedeelte over het primaat van de wereld voor de mensen. Opmerkelijk is dat hij daarin in het geheel geen onderscheid maakt tussen de vroege en de late Löwith en deze passage dus moeiteloos verbindt met gegevens uit latere teksten.²¹⁹ Het is echter van belang de kontekst waarin de passage voorkomt, in het oog te houden. Löwith vervolgt namelijk de analyse van de zelfstandigheid van de natuur ten opzichte van de mens door opnieuw te verwijzen naar zijn antropologische uitgangspunt. Meyer ziet dit in het geheel over het hoofd, terwijl Dietrich dit vervolg wel letterlijk in zijn tekst opneemt, maar vervolgens op dit antropologische uitgangspunt niet meer ingaat en dientengevolge tot een eenzijdige interpretatie komt.²²⁰ Löwith stelt namelijk in dat vervolg dat er geen sprake zou kunnen zijn van enige afhankelijkheid van de mens ten opzichte van de natuur, indien de menselijke natuur volledig verschilde van de natuur. Dat de natuur de mens dus van zich afhankelijk kan maken komt niet uit die natuur zelf voort, maar vindt zijn grond in het feit dat de mens ook een natuurlijk wezen is. De volgorde is hier dus niet: natuur – mens, maar menselijke natuur – natuur. ‘Wäre der Mensch nicht zugleich ein natürliches Lebewesen, so könnte ihn das Wetter überhaupt nicht angehen. Und nur, weil er selbst eine Natur hat, kann er das Natürliche in seiner Selbständigkeit erfahren und verstehen. (...) Die Selbständigkeit der Natur im Verhältnis zum Menschen ist also weder von untermenschlicher noch übermenschlicher Art, sondern dadurch auf den Menschen bezüglich, daß auch er von Natur aus da ist und selber eine Natur hat, ob schon eine menschliche.’²²¹ Deze interpretatie wordt bevestigd door een tekstwijziging die Löwith heeft ingevoegd bij de heruigave van *Das Individuum* in 1962, waaruit het bovenstaande citaat ook afkomstig is. In de eerste druk luidde het door mij gecursiveerde gedeelte namelijk als volgt: ‘sondern anthropologisch begründet, womit aber nicht gesagt ist, daß die Natur über den Menschen keine ontische Übermacht gewinnen könnte.’²²² Het is kenmerkend voor Löwiths latere positie dat hij deze antropologische fundering bij de herdruk heeft afgezwakt. Ook zonder deze laatste passage is echter dit antropologische accent duidelijk. Het vloeit, zoals in het voorafgaande duidelijk is geworden, voort uit hetgeen aan de paragraaf over de zelfstandigheid van de natuur voorafgaat.

Wat betreft de vorming van Löwiths natuurbegrip kan naar aanleiding van *Das Individuum* het volgende geconcludeerd worden. De wereld wordt hier door hem nog primair opgevat als Mitwelt. De Umwelt komt slechts indirect

²¹⁹ Meyer, *Die Frage des Menschen*, 177/178.

²²⁰ Dietrich, *Das Verständnis von Natur und Welt bei Rudolf Bultmann und Karl Löwith. Eine vergleichende Studie* (Hamburg 1986), 156-160.

²²¹ *Das Individuum*, 62; cursief van mij -AvdE

²²² Zie de door de uitgever aan deel 1 van de *Sämtliche Schriften* toegevoegde ‘Anhang’, 474.

in beeld, namelijk door bemiddeling van de Mitwelt. Daarbinnen wordt weliswaar de zelfstandigheid van de natuur heel duidelijk geponeerd, maar toch laat ook dan, zoals bleek, de antropologische invalshoek zich gelden. Het feit dat Löwith zijn uitgangspunt neemt in het Feuerbachiaanse ‘Doppelprinzip’ betekent weliswaar dat hij afstand neemt van het geïsoleerde idealistische subject, maar dat wil nog niet zeggen dat daarmee ook de natuur de plaats krijgt die ze later in zal gaan nemen. Wat dat betreft is de afstand van de later zo grondig bekritiseerde metafysica hier nog veel minder groot. De zelfstandigheid die aan de natuur wordt toegekend is in feite van een andere en mindere kwaliteit dan de zelfstandigheid van de ander die in de Mitwelt wordt ervaren. Ze is minder oorspronkelijk en nadrukkelijk²²³. Dat kwalitatieve onderscheid lijkt daarin te liggen dat de zelfstandigheid van de ander zich in een wederzijdse relatie doet gelden. De natuur kan geen plannen hebben. Daarmee bevindt Löwiths onderscheiding zich op hetzelfde niveau als het traditionele en later door hem scherp bekritiseerde onderscheid tussen de mens met zijn bewustzijn en de onbewuste natuur.

Desondanks zijn er ten aanzien van de invulling van de begrippen natuur en wereld in dit vroege werk aanzetten te vinden voor de positie die Löwith later innam.²²⁴ Dat wordt zichtbaar aan enkele elementen uit het bovenstaande. In zijn cultiveringsarbeid stuit de mens op grenzen die de natuur daaraan stelt. De doelmatigheid die deze arbeid kenmerkt, moet zich richten op het natuurlijk gegevene. De kanttekeningen die hiervoor gemaakt zijn bij Löwiths analyse van de zelfstandigheid van de natuur mogen naar de andere zijde niet de daadwerkelijke zelfstandigheid en macht die de natuur heeft uit het oog doen verliezen. Tegelijk met zijn beklemtoning van het antropologische uitgangspunt stelt hij immers dat de natuur een ‘ontische Übermacht’ over de mens kan verkrijgen. Bijzonder significant in dit verband is een noot die Löwith maakt bij het al eerder vermelde gebruik van de term microkosmos als aanduiding van de mens. Hij zegt naar aanleiding daarvan namelijk het volgende: ‘Nach der ontisch-metaphysischen Einheit des Menschen mit dem Kosmos zu fragen hätte nur Sinn, wenn des heutigen Menschen Lebensgefühl noch wirklich von ‘kosmischer’ Befindlichkeit wäre; andern falls bedeutet die Neuauflage my-

²²³ *Das Individuum*, 60.

²²⁴ W. Klaghofer, ‘Skepsis – Resignation – Frage’ in: *Frankfurter Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 44 (1997), 355-367; aldaar 355 karakteriseert *Das Individuum* als een werk dat nog weinig van zijn latere denken laat zien, maar vanuit existentialistische hoek geschreven is. Gezien het feit echter dat Löwith zich in dit werk bijzonder duidelijk afzet tegen zijn leermeester Heidegger kan deze opmerking van de nodige vraagtekens worden voorzien. Bovendien zal duidelijk worden dat een aantal antropologische noties uit deze vroege studie van fundamenteel belang is voor zijn latere denken. Vgl. M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 90; E. Donaggio, ‘Zwischen Nietzsche und Heidegger’ 44 en D. Henrich, ‘Sceptico Sereno’, 460.

tengeschichtlicher Werke nur eine interessante Ausdehnung des historischen Wissens.²²⁵ Wat Löwith hier nog, *met een beroep op de historische situatie*, als een weinig zinvolle onderneming kenschetst, biedt eigenlijk in kort bestek het programma van zijn latere werken. Alleen zal hij dan het woord metafysica niet meer zo gemakkelijk gebruiken.

4.3 Het primaat van natuur en wereld

In zijn voorwoord bij de herdruk van *Das Individuum* blikt Löwith terug op zijn eerste publicatie met de volgende opmerkingen. Zou hij ‘das Thema heute von neuem bedenken, so geschähe es nicht mehr in der Vereinzelung auf die formale Struktur des Verhältnissen von ‘Ich’ und ‘Du’, sondern in dem weiteren Zusammenhang mit der umfassenden Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt, innerhalb dessen *Mitwelt* und *Umwelt* nur relative Welten sind. (...) Die von Natur aus bestehende eine und ganze Welt ist nicht eine Welt für den Menschen, und der vergängliche Mensch ist nicht das Ziel der gesamten, immerwährenden Schöpfung.’²²⁶ Indirect bevestigt Löwiths zelfkritiek de interpretatie van *Das Individuum*, zoals die in de vorige paragraaf is gegeven. De betekenisverandering die de begrippen natuur en wereld hebben ondergaan, wordt in dit citaat direct duidelijk. Wereld valt niet meer samen met de *Mitwelt*, noch met de *Umwelt*, maar wordt formeel gedefinieerd als de ‘von Natur aus bestehende eine und ganze Welt’. De *Mit-* en *Umwelt* worden door deze wereld overkoepeld. Anders gesteld, de wereld wordt niet meer ‘sozial-ontologisch’ bepaald, dus vanuit de menselijke relatie ertoe, maar vanuit zichzelf als het ‘Ganze’ waarbij de menselijke relatie ertoe niet langer constitutief is.²²⁷ Dat is een uiterst significant verschil met de hiervoor behandelde gedeelten uit *Das Individuum*.

Tot nu toe zijn de begrippen natuur en wereld als vrijwel uitwisselbare begrippen gebruikt. In Löwiths werk hebben deze beide begrippen echter niet dezelfde lading, hoewel hij nooit formeel een onderscheid tussen beide heeft aangebracht. In het algemeen kan gesteld worden dat het begrip wereld een omvattender betekenis heeft dan het begrip natuur.²²⁸ Dat betekent niet dat er

²²⁵ *Das Individuum*, 56 noot 30.

²²⁶ *Ibidem*, 15.

²²⁷ B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt: Variationen über die Philosophie Karl Löwiths* (Würzburg 1995), 53-55.

²²⁸ J. Chytry, ‘Zur wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger’ in: Dietrich Papenfuss / Otto Pöggeler (red.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2: Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt/M 1990), 87-99; aldaar 90/91 geeft vier betekenissen van het begrip kosmos, ofwel wereld, bij Löwith; M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 122 definieert het begrip ‘Welt’ als ‘der

geen verband tussen beide bestaat: feitelijk loopt het begrip natuur op een gegeven moment over in dat van wereld.

‘Natuur’ heeft geen eenduidige betekenis in Löwiths werk. De volgende betekenissen kunnen daarin onderscheiden worden:

1. De natuur in zuiver fysische zin.
2. Natuur in de betekenis van de natuur van de dingen en dan in het bijzonder van de mens.
3. De natuur in de zin van de door de mens aangebrachte tweede natuur.
4. De natuur als omvattend begrip, ook aangeduid met de term physis. In deze betekenis gaat het begrip natuur over in dat van wereld.

[1] De eerstgenoemde betekenis is tegelijk de meest oorspronkelijke betekenis en blijft als zodanig, zoals nog zal blijken, in alle andere betekenissen meeklinken. In een artikel uit 1938 over de eenheid van de mens komt deze betekenis naar voren. Löwith fundeert die eenheid allereerst natuurlijk. Een mens wordt als mens nu eenmaal uit een mens geboren. Hoezeer de mensen onderling ook mogen verschillen, in hun natuurlijke herkomst zijn ze gelijk en vormen ze een eenheid.²²⁹ ‘Natuur’ verwijst hier dus naar de wijze waarop elk mens verwekt en ter wereld gebracht wordt. Dat is een fysisch gegeven. Zo brengt Löwith op diverse plaatsen ook de natuur om de mens heen ter sprake: sterren, zeeën, bergen, dieren enz.²³⁰ Het is naar deze waarneembare natuurlijkheid waar Löwith primair wil blijven verwijzen in zijn werk.²³¹

[2] Dat blijkt ook in de als tweede genoemde betekenis van het begrip natuur, de natuur van de mens²³². Löwith merkt bijvoorbeeld op dat het tot de natuur van de mens hoort dat hij als organisme een bepaalde temperatuur heeft.²³³ De menselijke natuur is dus natuurlijk (in de eerste betekenis) van karakter. Er ontstaat echter, zoals in het vervolg nog duidelijk zal worden, een aantal wijsgerige knopen in Löwiths natuurconceptie wanneer hij tot een ver-

Grenzbegriff, mit dem sich der Gesamtzusammenhang als einheitlicher benennen läßt und über den in einem weiteren Schritt ausgesagt werden kann, daß er geordnet, d.h. als Kosmos zu fassen ist’. Zie ook Meyer, *Die Frage des Menschen*, 123. Löwith beschrijft ‘Der beständige Übergang von ‘Welt’ in ‘Natur’ und von dieser in jene’ als een ‘noch ungeschriebenen Geschichte, die von der griechischen Kosmologie und Physik bis zu Kant und Schelling reicht und die hier nicht erörtert werden kann’, ‘Natur und Humanität des Menschen’ in: SS 1, 259-294; aldaar 268 noot 11.

²²⁹ ‘Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen’, in: SS 1, 243-258, aldaar 244. Zie ook ‘Natur und Humanität des Menschen’, 270.

²³⁰ Bijvoorbeeld ‘Natur und Humanität des Menschen’, 294; ‘Natur und Geschichte’, 280;

²³¹ ‘Zu Heideggers Seinsfrage’, 286: ‘Entsprechend der Natur des Menschen versuchte ich auch bezüglich der *Welt* von der Natur auszugehen’ (cursivering van Löwith zelf).

²³² Eén van de talloze voorbeelden is te vinden in de titel ‘Natur und Humanität des Menschen’.

²³³ ‘Zur Frage einer philosophischen Anthropologie’, in: SS 1, 329-341, aldaar 335.

dere bepaling komt van de menselijke natuur. De eenduidigheid die uiteraard in de eerste betekenis aanwezig is, weet hij dan niet vol te houden, zodat het begrip natuur enigermate diffuus wordt. Dat wordt al duidelijk wanneer we constateren dat Löwith eigenlijk nu al, dat wil zeggen op dit punt van de hier gegeven begripsmatige omschrijving, een omvattender betekenis nodig heeft. We kunnen twee naturen onderscheiden: de natuur van de natuur buiten ons en de natuur van de mens. Om deze in één verband bij elkaar te houden, is Löwith gedwongen een omvattender betekenis in te voeren. Het is maar de vraag in hoeverre het primaire uitgangspunt zoals dat bij de eerste betekenis naar voren kwam, ook in die bredere betekenis meegenomen kan worden.

[3] Die opgave wordt bemoeilijkt doordat de mens een dualistisch wezen is. Enerzijds is hij volstrekt natuurlijk en dan kan Löwith dus zeggen dat de mens is wat hij van zijn natuur uit is; anderzijds overschrijdt hij als cultuurwezen de natuur. In dat overschrijden vormt hij de tweede natuur, de cultuur.²³⁴ Desondanks moet hij binnen de natuur blijven. Ik zal daar in het kader van de verhouding van natuur en mens nog op terugkomen. Hier gaat het er voorlopig alleen om te constateren dat een omvattender betekenis van het begrip natuur binnen Löwiths conceptie onontkoombaar is.

[4] De natuur als omvattend begrip laat zich omschrijven als de 'Natur alles Seienden',²³⁵ de eenheid waarbinnen alle natuur zich bevindt. Binnen deze betekenis lijkt de natuur een handelende instantie te worden.²³⁶ Daarmee neemt de complexiteit van het begrip toe en verwijderd het zich van zijn primaire fysische invulling. Als de analyse van het begrip 'Welt' aan de orde komt, zal dat duidelijk worden. Maar ook in het gebruik van het woord natuur is deze abstrahering op enkele punten merkbaar. Wanneer Löwith spreekt over de dubbelheid die de menselijke natuur kenmerkt, constateert hij dat *de natuur* een bijzonder wezen tot stand heeft gebracht.²³⁷ Hier lijkt dit begrip toch zijn fysische connotaties te overstijgen. Ditzelfde doet zich voor in de relatie tussen

²³⁴ 'Natur und Humanität des Menschen', 281. Overigens gebruikt Löwith deze term ook op een enkele plaats in een andere betekenis, waarbij de tweede natuur betrekking heeft op de gewoonten die de mens zich vormt; zie de 'Anhang' bij 'Zur Frage einer philosophischen Anthropologie', 485.

²³⁵ 'Natur und Humanität des Menschen', 264.

²³⁶ Hiermee plaatst Löwith zich binnen de traditie van de bepaling van de natuur als 'Natura naturans' (de werkzame natuur) tegenover de 'Natura naturata' (de voortgebrachte natuur, de natuurproducten). Terminologisch zijn deze begrippen (in Latijnse vertaling) terug te voeren op Aristoteles, terwijl ze in de Scholastiek verder uitgewerkt zijn. In de moderne tijd is dit begrippenpaar in verschillende betekenisvarianten terug te vinden. Het speelt ondermeer een belangrijke rol in de discussie rond Spinoza, maar ook in de idealistische traditie. Het filosofisch woordenboek verwijst voor een modern gebruik van de termen naar Löwith. Zie J. Ritter / K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 6 (Darmstadt 1984), 504-509.

²³⁷ 'Natur und Humanität des Menschen', 264; 'Philosophische Weltgeschichte?', 257.

natuur en geschiedenis die in het vervolg nog aan de orde zal komen. Löwith spreekt daar over de 'Dynamik' die ervoor zorgt dat er in de geschiedenis altijd weer andere dingen plaats vinden dan in de menselijke intenties besloten ligt. Die dynamiek maakt de geschiedenis tot een natuurlijk gebeuren. Zo is daarin de *natuur*, 'von *Natur* aus', werkzaam.²³⁸ Maar wat betekent dan eigenlijk nog het begrip natuur, als ze in de dynamiek de geschiedenis uiteindelijk bepaalt? Van de fysische natuur kan in dit geval alleen sprake zijn, wanneer dit 'ingrijpen' zijn beslag krijgt in natuurrampen als aardbevingen en dergelijke. Op een dergelijk begrensde natuurlijk gebeuren doelt Löwith hier echter niet. 'Natuur' heeft hier dus een bredere betekenis. Het begrip 'wereld' kan die verhelderen.

Het is opmerkelijk dat pas in het latere werk van Löwith wat uitvoeriger verhandelingen te vinden zijn over de betekenis van het begrip 'Welt', namelijk in 'Welt und Menschenwelt' (1960), 'Zu Heideggers Seinsfrage' (1964) en *Gott, Mensch und Welt* (1967). Daarvoor moeten we het voornamelijk doen met een aantal opmerkingen die inhoudelijk overigens wel dezelfde richting op wijzen als de genoemde publicaties. Uit Löwith's opmerkingen naar aanleiding van de herdruk van *Das Individuum* is al duidelijk geworden dat de wereld al het zijnde omvat en niet opgaat in de Mitwelt en de Umwelt. Zij vormen een secundaire, tweede wereld en ontleen inderdaad hun betekenis aan de verhouding die de mens tot hen heeft.²³⁹ Er valt dus wat de Mit- en Umwelt betreft continuïteit te bespeuren met *Das Individuum*, in die zin dat zij niet los van de antropologie te denken zijn. Deze Vermittlung staat nu echter niet meer op zichzelf, maar vindt plaats binnen het omvattende kader van de 'Welt'. Die laatste ontleent haar betekenis niet aan menselijke vorm- en zingeving. In eerste instantie laat de wereld zich dus in negatieve termen beschrijven als datgene wat niet samenvalt met een regulatief idee van de eenheid van de wereld (Kant) of een ontwerp (Heidegger) door de mens.²⁴⁰ Daarmee wil Löwith dus afstand nemen van de door hem bekritiseerde antropocentrische traditie in het westerse wijsgerige denken.

Daartegenover plaats hij zijn concept van een wereld die gekenmerkt wordt door zelfstandigheid en onveranderlijkheid. Zij laat zich niet bepalen vanuit een menselijke verhouding tot haar, maar maakt het mens-zijn eerst mogelijk. Voordat de mens zijn verhouding tot de wereld bepaalt, is hij reeds vanuit de wereld bepaald. De wereld kan wel bestaan zonder de mens, maar de mens niet zonder de wereld. 'Wir kommen zur Welt und wir scheiden aus ihr; sie gehört nicht zu uns, sondern wir gehören zu ihr.'²⁴¹ Er is dus sprake van een

²³⁸ 'Die Dynamik der Geschichte', 324.

²³⁹ 'Hegel und die Sprache', in: *SS* 1, 373-398, aldaar 393; zie ook 'Mensch und Geschichte', 346.

²⁴⁰ 'Welt und Menschenwelt', 295.

²⁴¹ Ibidem. Zie ook 'Mensch und Geschichte', 376 en 'Philosophische Weltgeschichte?', 257-258.

volstrekt eenzijdige afhankelijkheidsrelatie in de verhouding tussen de wereld en de mens. De wereld is, in Löwith's terminologie 'id quod substat'. Ze laat zich ook niet bepalen als een soort optelsom van alle zijnden. Dan zou zij namelijk toch als een soort Gegenstand tot object kunnen worden en daar verzet Löwith zich juist tegen. Weliswaar is in elk zijnde de wereld geconcentreerd aanwezig – in 'Sterne und Sandkörner, hundertjährige Bäume und Eintagsfliegen' –, maar als wereld overstijgt zij al het waarneembare zijnde. 'Sie umfaßt alles, ohne selber faßbar zu sein.' Met het oog op dat laatste kan Löwith zeggen dat de wereld weliswaar het allergrootste en allerrijkste is, maar tegelijkertijd 'so leer wie ein Rahmen ohne Bild'.²⁴²

'Welt' is dus een formeel concept dat als de mogelijk makende grond van al het zijnde ook als transcendentiaal valt te kwalificeren. Als zodanig laat het zich definiëren als 'Das Eine und Ganze alles von Natur aus Seienden'.²⁴³ De woorden 'Eine' en 'Ganze' moeten hier in hun onderlinge betrekking verstaan worden. Het karakter van de wereld als het ene is niet in numerieke zin bedoeld, maar dient opgevat te worden in de zin van het unieke, waarop geen tweede kan volgen. Dit unieke sluit als eenheid alle veelheid, het 'Ganze',²⁴⁴ in zich. Daarom laat het zich omschrijven als het 'All-Eine'. Die eenheid van al het zijnde in de wereld komt tot stand door een orde die de wereld eigen is. Zonder die orde zou de wereld geen wereld zijn. Dat betekent dus dat de menselijke waarneming geen orde de wereld indraagt, maar dat de mens van de omvattende wereld uit van nature in die orde is begrepen. Dit begrip orde heeft twee met elkaar samenhangende betekenissen: het betekent zowel wat Löwith noemt 'Zuordnung' als rangorde. In de wereld zijn de dingen op elkaar afgestemd; zij verhouden zich tot elkaar binnen een 'gegenseitigen Zuordnung innerhalb eines Gesamtverhältnisses'.²⁴⁵ Dat wil zeggen dat bijvoorbeeld de zonenergie niet slechts als een objectieve levensvoorwaarde functioneert om het zien mogelijk te maken, maar dat alle natuurlijke entiteiten, dus ook de mens, zich tot elkaar verhouden binnen een 'übergeordnete Lebenseinheit, die sich als ein System der gegenseitigen Zuordnung artikuliert'.²⁴⁶ Deze 'Zuordnung' hoeft men zich niet bewust te zijn. Löwith wijst in dit verband op de afstemming van de oriëntatie van ons lichaam op het gravitatieveld van de aarde. Deze orde is tegelijkertijd een rangorde. Binnen die rangorde neemt de

²⁴² 'Welt und Menschenwelt', 295/296. Vgl. de kritiek hier van B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 81/82 waar hij erop wijst dat het omvattende ('das Ganze') van de wereld wel zichtbaar moet kunnen worden omdat de wereld anders gereduceerd wordt tot een 'nicht einholbare Idealität, letztlich auf eine kosmologische Idee'.

²⁴³ Ibidem, 296; 'Zu Heideggers Seinsfrage', 286.

²⁴⁴ B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 81 wijst erop dat de bepaling van de wereld als het 'Ganze' een sterk temporeel accent heeft: de wereld behoeft geen vervolmaking in de geschiedenis.

²⁴⁵ Gott, Mensch und Welt, 59.

²⁴⁶ 'Welt und Menschenwelt', 296.

mens slechts een bescheiden plaats in. Omdat die orde geen orde zou kunnen zijn wanneer er zich wijzigingen in voor zouden kunnen doen, is ze onveranderlijk en draagt daarmee een noodzakelijk karakter. De wereld is zoals ze is, moet zijn en altijd zal blijven.²⁴⁷

Een geordende wereld is een kosmos. Aan de kosmos ontbreekt niets, ze is eeuwig en zelfstandig. Naar dit pre-socratische begrip van de wereld verwijst Löwith voortdurend.²⁴⁸ Een dergelijke ordening namen de Grieken overal in waar, maar voornamelijk aan de omloop van de hemellichamen. De eeuwige kringloop van de hemellichamen is volstrekt zelfgenoegzaam. Als zodanig is de kosmos voor de Grieken goddelijk. De kosmos is doortrokken van de physis, de natuur die alles: de eeuwige kringloop aan de hemel, maar ook het doen en laten van de mens, beheerst. In die natuurlijke kringloop is de mens, of hij het nu wil of niet, betrokken. Daarom is alles als een natuurlijk gebeuren te beschouwen. Het hoogste en grootste bestond voor de Grieken niet uit de menselijke wereld, maar in de aanblik van de hemel boven hen. Daarin was primair de logos te vinden en niet in de historische mensenwereld die vol verandering is.²⁴⁹

Löwiths concept van natuur en wereld oriënteert zich dus aan het pre-socratische physis-begrip: de goddelijke natuur die van zichzelf uit in haar cyclische gang heel het wereldgebeuren beheerst, waarin de mens slechts een ondergeschikte plaats inneemt. Nu doet zich uiteraard de vraag voor in hoeverre Löwith zich identificeert met de klassieke kosmologie. In het kader van deze begripsmatige analyse wil ik er alvast twee opmerkingen over maken. Een verdere beantwoording ervan kan pas plaats vinden wanneer de vraag aan de orde is naar de typering van Löwiths wijsgerige onderneming als terugkeer. In de eerste plaats is het opmerkelijk te noemen dat in Löwiths eigen thematisering van de 'Welt' één aspect van de klassieke kosmologie duidelijk ontbreekt. De kosmos heeft zijn goddelijke trekken die er voor de Grieken aan waar te nemen vielen, verloren. Bovendien doet er zich in de tweede plaats in Löwiths verwerking van de antieke kosmologie tot een eigen natuurbegrip, een voor zijn denken paradoxale ontwikkeling voor. De natuurlijke orde die voor het antieke kosmos-begrip kenmerkend was, is bij Löwith weliswaar terug te vinden, maar krijgt een verdieping en uitwerking door de kennis die de wester-

²⁴⁷ Zie voor de thematisering van het begrip 'Welt': 'Welt und Menschenwelt', 295-297; *Gott, Mensch und Welt*, 58-60; 'Zu Heideggers Seinsfrage', 286/7.

²⁴⁸ Ik gebruik met opzet de term 'verwijst' omdat ik op deze plaats nog niet uitvoerig in wil gaan op Löwiths relatie tot de Griekse kosmologie.

²⁴⁹ 'Welt und Menschenwelt', 296-300, 302-305; *Gott, Mensch und Welt*, 6-8; 'Die Dynamik der Geschichte', 318; 'Natur und Humanität', 265-267; 'Natur und Geschichte', 294. Overigens is er wel kritiek te leveren op het eenheidsbeeld dat Löwith geeft van de Griekse kosmologie; zie bijvoorbeeld J. Klapwijk, *Tussen historisme en relativisme. Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch* (Assen 1970), 343 noot 3.

se (natuur)wetenschap heeft opgeleverd!²⁵⁰ Het is juist in die wetenschap dat de denaturering van de natuur zich vooral heeft voltrokken. Van een volstrekte identificatie tussen de antieke kosmologie en Löwiths natuurconcept lijkt vooralsnog geen sprake te zijn.

Vanuit Löwiths kritiek op het westerse wijsgerige denken zoals die in het eerste deel is weergegeven, laat zich een aantal eisen stellen aan zijn concept van een alomvattende natuur.

1. In de eerste plaats betreft dat zijn kritiek op het historische denken, met name zoals zich dat in extreme zin in het historisme heeft doorgezet. Als gevolg van die kritiek moet hij zijn eigen visie ontdoen van elke historistische smet. De kritische vraag die hieruit aan Löwiths adres volgt, valt in tweeën uiteen. Allereerst laat zich de vraag stellen naar de historiciteit van zijn vragen naar de natuur. In hoeverre is die vraag historisch ‘vermittelt’? Ten tweede doet zich de vraag voor naar de verhouding van natuur en geschiedenis. In hoeverre slaagt Löwith erin de geschiedenis daadwerkelijk binnen de grenzen van de natuur te houden zonder afbreuk te doen aan de eigenheid van de geschiedenis?
2. In deel 1 is duidelijk geworden dat het centrale probleem van het historische denken in Löwiths optiek het antropocentrisme was. De historische wereld is de wereld van de cultuurvormende mens. De plaats van de mens binnen de wereld wordt in het historische denken overschat. Dit had als keerzijde dat binnen een gedenatureerde wereld de mens tot probleem wordt. Er is sprake van een bedreigde humaniteit. Dit probleem beweegt zich dus op het terrein van de antropologie. Ook hier laten zich weer twee deelvragen stellen. In de eerste plaats de vraag naar de verhouding tussen natuur en mens. In hoeverre is een antropologie die zich uitsluitend op de natuur wil baseren houdbaar? In de tweede plaats kan gevraagd worden of een dergelijke visie vanuit de idee van een omvattende natuur daadwerkelijk toegang biedt tot een gefundeerde humaniteit.

Rond deze vragen zijn de volgende hoofdstukken opgebouwd.

²⁵⁰ Er valt hierbij te denken aan zijn opmerkingen over de zwaartekracht en dergelijke.

5

Natuur en geschiedenis

5.1. Het begrip historisme

Al in het eerste deel van deze studie is vastgesteld dat het debat met en het verzet tegen het historisme een van de belangrijkste elementen vormt in Löwiths wijsgerige denken. Om de antithese tussen het historisme en het door Löwith verwoorde concept helder te krijgen, moet een aantal zaken vooraf duidelijk worden. Allereerst is een begripsmatige verheldering vereist van de term historisme zoals die bij Löwith voorkomt. Daarnaast dient aandacht besteed te worden aan de ontwikkeling die Löwiths denken heeft doorgemaakt in zijn verhouding tot het historisme. Hieronder zal namelijk betoogd worden dat het beeld van Löwith als virulent bestrijder van het historisme enige historische correctie behoeft: in zijn vroege werk blijkt dat kenmerk afwezig te zijn. Aan deze beide punten zal hieronder aandacht besteed worden.

Over de betekenis van het begrip historisme bestaat geen eenduidigheid. Klapwijk verhaalt van een voorval waarbij in een kring van professionele filosofen door een van hen de vraag in het midden werd gelegd wat historisme nu eigenlijk is.²⁵¹ Klaarblijkelijk heeft het begrip ook in een dergelijke kring geen duidelijke, laat staan eenduidige betekenis. Ook het al eerder aangehaalde wat oudere werk van Heussi geeft verschillende betekenisvarianten.²⁵² Veelal wordt historisme in ieder geval verbonden met het wijsgerige denken van de negentiende eeuw en duidt het een manier van denken aan die de historiciteit en relativiteit van allerlei zaken in het centrum van het denken heeft geplaatst. Historisme en relativisme worden daarbij soms bijna synoniemen.

Om in ieder geval helder te krijgen welke betekenis, dan wel betekenissen, het begrip bij Löwith heeft, is een analyse van zijn gebruik ervan op zijn plaats. In zijn uitvoerige studie van Jacob Burckhardt komt het historisme een aantal malen aan de orde, wanneer het erom gaat Burckhardts plaats binnen de context van de negentiende eeuw aan te geven. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen de 'Religion der Überlieferung',²⁵³ die Burckhardt zou kenmer-

²⁵¹ J. Klapwijk, *Transformationele filosofie. Cultuurpolitieke ideeën en de kracht van een inspiratie* (Kampen 1995), 15.

²⁵² K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1-21.

²⁵³ Löwiths gebruik van het woord religie op deze plaats verwijst naar de wijze waarop hij het historisme aanduidt, namelijk als de 'Letzte Religion der Gebildeten'. In de alinea die voorafgaat aan die waarin van deze 'religie' sprake is, citeert hij bovendien Burckhardt die eveneens naar het historische denken verwijst met de term

ken en het historisme. De term ‘Religion der Überlieferung’ waarmee hij Burckhardts visie op geschiedenis en historiciteit weergeeft, duidt op diens besef van de continuïteit in de geschiedenis. Het is door deze continuïteit dat de geschiedenis tot geschiedenis wordt. Door het bewustzijn van deze continuïteit is de mens in staat zich los te maken van de geschiedenis als onontkoombaar proces dat zich over hem voltrekt. Het zorgt ervoor dat de menselijke geest uitgetild wordt boven de kolkende stroom van de geschiedenis. Daarin onderscheidt Burckhardts visie zich van die van het historisme. Terwijl het historisme zich volgens Löwith uitlevert aan de tijd, kent Burckhardt een instantie die boven de geschiedenis uitgaat en er zich tegelijkertijd in bevindt: de mens met zijn onveranderlijke natuur. De menselijke geest is een “ewig-gleicher” Geist, *inmitten* seines zeitgeschichtlicher Wandels’. Kenmerkend voor het historisme acht Löwith dus dat het de tijd als laatste horizon opvat en geen ‘archimedisches punt’ kent dat de geschiedenis overstijgt. Hij voegt daar in hetzelfde gedeelte nog aan toe dat voor het historisme de neiging tot ‘Tendenzgeschichte’ eveneens kenmerkend is.²⁵⁴ Daarmee is de opvatting bedoeld dat elke historische periode slechts te begrijpen valt als fase in de ontwikkeling naar een gepostuleerd einddoel. Dat is de ‘Tendenz’ in de geschiedenis: zij ontwikkelt zich naar een doel.²⁵⁵ Vanuit dat betrekkingpunt kan de geschiedenis beoordeeld worden. Op deze wijze wordt de geschiedenis tot een proces dat alleen vanuit de relatie tot dat doel te begrijpen valt. In tegenstelling tot Burckhardt, die door zijn besef van continuïteit zich vrij weet van de overschatting van een historische periode en dus ook van de overspannen verwachting van de toekomst, kent het historisme juist een grote mate van gerichtheid op de toekomst.

Al in dit tamelijk vroege werk (de Burckhardt-studie dateert van 1936) acht Löwith dus het ontbreken van een boven-historische instantie (‘Instanz’) kenmerkend voor het historisme. Daarmee heeft hij in zijn conceptualisering al direct een verband gelegd tussen historisme en relativisme.

In later werk is hij daarin vrij duidelijk. Historisme en relativisme worden vaak door hem in één adem genoemd waardoor deze beide begrippen vrijwel synoniemen lijken te zijn. In zijn artikel over ‘Die Dynamik der Geschichte

religie. In Löwiths gebruik van het woord klinkt zijn secularisatiethese duidelijk mee.

²⁵⁴ Jacob Burckhardt. *Der Mensch inmitten der Geschichte* in: SS 7 (Stuttgart 1984), 39-361, aldaar 223-225. Zie ook K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 275-276. In de volgende paragraaf over de ontwikkeling van Löwiths verhouding tot het historisme zal ik op Burckhardts begrip van continuïteit terugkomen.

²⁵⁵ Het is opmerkelijk dat de term ‘Tendenzgeschichte’ geen algemeen gangbaar begrip is. Löwith heeft hem zelf geformuleerd om begripsmatig een voor hem wezenlijke karakteristiek van het historisme te conceptualiseren. Het begrip ‘Tendenz’ is wel te vinden bij denkers die hun gedachten in aansluiting bij Marx formuleren, zoals Bloch en Lukács. Zie J. Ritter / K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 10 (Darmstadt 1998), 998-1003.

und der Historismus' zegt hij onomwonden dat de betekenis die het begrip historisme gewoonlijk heeft die van 'historischer Relativismus' is. Voor het historisme bestaat er niets dat blijft of in een eeuwige wederkeer terugkomt; het kent slechts tijd, beweging en proces.²⁵⁶

Bij nauwkeurige lezing van de passages waarin Löwith over het historisme handelt – en wanneer doet hij dat eigenlijk niet? – zijn toch twee betekenisvarianten te onderscheiden in zijn invulling van het begrip, waarbij overigens de eerste betekenis in de tweede overloopt. In de eerste betekenis gaat het vooral om de opvatting van de geschiedenis als proces. De geschiedenis kent als proces een einddoel. Zij is teleologisch van karakter. Het is dit einddoel waarheen de geschiedenis in haar totaliteit onderweg is, dat ervoor zorgt dat de geschiedenis als een eenheid valt te beschouwen. De neiging tot 'Tendenzgeschichte' waaraan hierboven is gerefereerd, is in deze betekenisvariant duidelijk zichtbaar. Vanuit het einddoel krijgen alle historische perioden zin en betekenis en is de geschiedenis ook als vooruitgang te bestempelen. Zo is bijvoorbeeld bij Hegel de geschiedenis als proces van zelfbewustwording van de geest onderweg naar de realisering van de vrijheid. In deze betekenis is het historisme te beschouwen als een vervanging van het geloof in de komst van het koninkrijk dat het christelijke geloof kenmerkt. Historisme en vooruitgangsgeloof hebben alles met elkaar te maken. Daarmee hoort de idee van de toekomst tot de kern van het historisme. Dit thema is voornamelijk terug te vinden in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, maar ook Hegels metafysisch historisme²⁵⁷ valt onder de noemer van deze betekenis te brengen.

De tweede betekenis is die van het historisme als relativisme. Deze betekenis, die Löwith als de meest eigenlijke beschouwt, is met name toepasbaar op de periode na Hegel, als diens opvolgers de absolute geest in de eindigheid van het historische ogenblik op laten gaan. Deze vorm van historisme noemt Löwith het absolute historisme. De tijd wordt tot de almachtige instantie die alle dingen eindig maakt en zodoende elke vorm van eeuwigheid onmogelijk maakt. De hiervoor al omschreven breuk na Hegel betekent dus ook een verbreding in de betekenis van het begrip historisme. Zijn meest extreme vorm krijgt deze betekenis in Heideggers 'äußersten Form des Historismus'.²⁵⁸

De betekenis die Löwith aan het begrip historisme geeft, is in de eerste plaats breed te noemen. Zowel Hegel, Marx als Heidegger vallen er onder te scharen. In de tweede plaats kent hij door de koppeling van historisme en relativisme niet de nuancerings binnen het historisme, zoals Klapwijk die in zijn dissertatie heeft omschreven. Deze maakt namelijk duidelijk dat het historisme een interne dynamiek kent, waardoor de term niet op één lijn te stellen valt met het begrip relativisme. De wijsgerige ontwikkelingsgang van Troeltsch, zoals Klapwijk die heeft beschreven, laat dat duidelijk zien. Het historisme

²⁵⁶ 'Die Dynamik der Geschichte', 307 en 310 (citaat).

²⁵⁷ Zie voor Löwith's invulling van dit begrip paragraaf 1.3.

²⁵⁸ 'Die Dynamik der Geschichte', 376.

werd door Troeltsch als gegeven aanvaard, maar voor de afgrond van het relativisme heeft hij zich willen hoeden.²⁵⁹ Aan de titel van Klapwijks dissertatie, *Tussen historisme en relativisme*, zou Löwith geen goede zin hebben kunnen geven. Wanneer hij overigens in zijn conceptualisering zich meer bewust was geweest van de twee betekenisvarianten die hierboven omschreven zijn, had hij een mogelijkheid gehad tot een dergelijke nuancering. Het aannemen van een einddoel van de geschiedenis kan immers het denken behoeden voor het relativisme, omdat dat doel aan de geschiedenis een kader geeft waarbinnen zij zin en betekenis krijgt. Impliciet is deze nuancering ook in zijn werk aanwezig als hij spreekt over de breuk na Hegel, maar bij het gebruik van de term historisme wordt dit gegeven niet verdisconteerd.

Wanneer het gaat om Löwiths invulling van het begrip historisme kunnen we dus voorlopig enkele conclusies trekken. Het historisme wordt in Löwiths werk opgevat als een begrip met de volgende kenmerken. Het ziet de geschiedenis als een proces waarbij alle fasen van dat proces te begrijpen zijn vanuit het einddoel ('Tendenzgeschichte'). Met name in de eerste betekenisvariant die is onderscheiden, speelt dit kenmerk een belangrijke rol. Daarmee hangt het tweede kenmerk samen: het historisme is sterk op de toekomst gericht. Het derde, in Löwiths werk meest pregnante kenmerk, is het relativistische karakter van het historistische denken; er ontbreekt een perspectief dat de geschiedenis te boven gaat. Dit kenmerk treedt voornamelijk in de tweede betekenisvariant op de voorgrond. In zijn verweer tegen het historisme heeft Löwith in het bijzonder deze kenmerkende eigenschap ervan op het oog.

Tegen Löwith is het verwijt ingebracht dat hij de term historisme te weinig geconceptualiseerd heeft, waardoor zijn historische beschouwingen aan kritische kracht in zouden boeten. Volgens Lubasz heeft hij de term dermate in historische breedte opgerekt, dat deze teveel denkrichtingen is gaan omvatten. Om deze reden verwijt Lubasz Löwith geen onderscheid gemaakt te hebben tussen de verschillende opvattingen die hij onder de ene term historisme vat. Hij richt zich dan in scherpe bewoordingen tegen Löwith: 'To extend the definition and the critique to virtually all philosophers of history, and to see in this historicism the hallmark of modern European thought is, to say the least, a piece of intellectual provincialism'. Löwiths invulling van de term historisme is naar de mening van Lubasz alleen van toepassing op het neo-romantische historisme dat in de late negentiende eeuw op Duitse bodem opbloeide en zeker niet op iemand als Hegel.²⁶⁰

²⁵⁹ Klapwijk, *Tussen historisme en relativisme*, 45-50.

²⁶⁰ H. Lubasz, recensie van K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz* in: *History and theory* II (1962), 209-217; aldaar 212. Op 213 beargumenteert Lubasz dat Hegel niet onder Löwiths eigen definitie van historisme valt en daarom niet gezien kan worden als de vader van het historisme. Hij geeft daarvoor vier argumenten. In de eerste plaats gaat volgens Lubasz Hegel wel degelijk uit van een kosmische en goddelijke orde. Ten tweede valt volgens hem Hegel geen rela-

Lubasz heeft zeker gelijk wanneer hij constateert dat Löwith de term historisme als concept gebruikt ter typering van de hoofdstroom van het westerse denken. Zijn invulling daarvan is zoals ik hierboven al heb geconstateerd inderdaad bepaald breed te noemen. Toch zijn er in de richting van Lubasz enkele kritische opmerkingen te maken. Het valt te betwijfelen of Lubasz geheel recht doet aan Löwith, wanneer hij stelt dat deze binnen die ene overkoepelende term geen enkele nuancering heeft aangebracht. Hiervoor is bijvoorbeeld al duidelijk geworden dat Löwith Hegel weliswaar onder de noemer van het historisme plaatst, maar daarbij wel een nadere precisering geeft. Hij probeert aan de eigen positie van Hegel (die hij dus erkent) recht te doen door te spreken van ‘metafysisch historisme’. Het eigenlijke historisme is pas na Hegel ten volle doorgebroken door de breuk met Hegels bemiddelingspogingen van in het bijzonder de Links-Hegelianen. Deze historische fasering en nuancering wordt bijvoorbeeld duidelijk in een gedeelte uit ‘Die Dynamik’ waarin Löwith in het kort de ontwikkeling schetst in de negentiende eeuw van de verhouding tussen de natuurwetenschappen en de geesteswetenschappen. De dominante positie die de natuurwetenschappen hadden werd in die eeuw overgenomen door de historische geesteswetenschappen, met als gevolg de historisering van de diverse wetenschappen. De theologie, de economie, de biologie en zelfs de natuurwetenschap: zij alle zijn aan de historische benaderingswijze ten prooi gevallen. In deze ontwikkeling past ook de historisering van Hegels metafysisch historisme door zijn opvolgers. Löwith stelt in dit kader dan de – retorische – vraag: ‘Was ist *das letzte Ergebnis* dieser Verselbständigung der historischen Wissenschaften vom Geiste zu einer alles ergreifenden Denkweise?’

tivisme te verwijten, omdat hij niet heeft verkondigd dat de waarheid relatief is, maar incompleet. Vervolgens gaat voor Hegel het verwijt van futurisme niet op, omdat hij het heden wil begrijpen. Ten slotte stelt Lubasz dat de tegenstelling van natuur en geschiedenis bij Hegel ook niet terug te vinden is, omdat deze beide terreinen als manifestaties opgevat worden van de ene werkelijkheid van de geest.

Vergelijk voor dit soort kritiek op Löwith ook W. Anz, ‘Rationalität und Humanität’, 74 waar deze stelt dat Löwith door zijn dogmatische interpretatie van de geschiedenis van de westerse filosofie vaak tot ‘simplifizierenden und nicht ausgewiesenen Ergebnissen’ komt; hij spreekt dan over een ‘fehlende Sachdiskussion’. Zie ook Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 147-153.

Het is overigens het noteren waard dat bij H. Dooyeweerd de interpretatie van het moderne westerse denken eveneens gedomineerd wordt door het begrip historisme. Volgens C.T. McIntire interpreteerde hij ‘the history of humanism since the end of the Enlightenment as the ‘historicistic’ period in which all varieties of humanism are permeated by the view that reality is simply historical.’ En evenals Löwith ging hij voor de oorsprong van het historische denken terug tot Vico. Zie C.T. McIntire, ‘Dooyeweerts philosophy of history’ in: idem (editor), *The legacy of Herman Dooyeweerd: reflections on critical philosophy in the christian tradition* (Lanham 1985) 81-118; aldaar 82/83.

Ein auswegloses Problem: der Historismus (...).²⁶¹ De bedoelde fasering zien we in dit gedeelte dus terug in de opmerking dat het historisme het uiteindelijke gevolg ('das letzte Ergebnis') is van een lange ontwikkeling. Daarnaast ziet hij bij Heidegger het historisme in zijn uiterste, meest extreme vorm. Men zou dus kunnen zeggen dat Löwith een driedelige onderscheiding maakt, namelijk tussen Hegels metafysisch historisme, de doorbraak van het historisme bij de Links-Hegelianen en de extremisering van het historisme in het existentialisme.

Om enerzijds recht te doen aan de deels terechte kritiek van Lubasz dat er bij Löwith te weinig sprake is van een zuivere definiëring en anderzijds te verdisconteren dat Löwith wel degelijk enig onderscheid aanbrengt, heb ik al in de historische reconstructie van het eerste gedeelte van deze studie onderscheid gemaakt tussen historisering aan de ene kant en historisme aan de andere kant. Op deze wijze kan voor de volgende formulering gekozen worden: de *historisering* van het Westerse denken heeft in de negentiende eeuw geleid tot het *historisme*. Daarbij maak ik ter wille van de begripsmatige duidelijkheid dus onderscheid tussen historisering aan de ene kant en historisme aan de andere kant. Er is sprake van een ontwikkeling waarin de historisering van de wereld uitloopt op de verabsolutering van de geschiedenis in het historisme.

Daarmee komen we, als we alle hierboven gemaakte onderscheidingen bij elkaar brengen, tot het volgende beeld wat betreft Löwith's invulling van het begrip historisme. Systematisch bestaat het historisme uit drie componenten: de 'Tendenzgeschichte', de oriëntatie op de toekomst en het relativisme. Deze systematische onderscheiding laat zich historisch differentiëren. Daarvoor heb ik onderscheid gemaakt tussen historisering en historisme. Historisering heeft bij deze onderscheiding betrekking op de ontwikkeling van het westerse denken als geheel en historisme op de specifieke ontwikkelingen in de negentiende eeuw. Grofweg kan dan gesteld worden dat er tot en met Hegels metafysisch historisme sprake is van historisering. De eerste twee kenmerken, de 'Tendenzgeschichte' en de oriëntatie op de toekomst, zijn in deze fase van toepassing. Met de breuk na Hegel ontstaat het historisme. Het derde kenmerk, het relativisme, wordt dan de dominante factor zonder dat overigens de andere kenmerken afwezig zijn. Ten slotte kan in de ontwikkeling van het historisme nog een fasering aangebracht worden. De breuk met Hegel wordt met name voltrokken door de Links-Hegelianen waarbij het historisme als relativisme ontstaat. Deze ontwikkeling loopt uit op de meest extreme vorm van historisme zoals die bij Heidegger zichtbaar is geworden.

Mijns inziens maakt Lubasz zich te gemakkelijk van Löwith's analyse van het westerse denken af door de discussie voortijdig te beslechten in een terminologische kwestie. Om in die discussie Löwith zinvol van repliek te dienen, moet in de eerste plaats recht gedaan worden aan de nuanceringsen die hiervoor

²⁶¹ 'Die Dynamik der Geschichte', 307/308; citaat op 307 (cursief van mij/AvdE).

in zijn historisme-begrip zijn aangebracht. Vervolgens dienen de drie begrippen die in het eerste deel van deze studie ter sprake kwamen – historisering, denaturering en secularisering – verdisconteerd te worden en in hun onderlinge samenhang getoetst te worden op hun conceptuele waarde. Het isoleren van één begrip, en dan Löwiths gebruik daarvan als intellectueel provincialisme bestempelen, doet geen recht aan de samenhang in diens analyse en gaat te gemakkelijk voorbij aan de problematiek die daarin aan de orde wordt gesteld.

5.2. De ontwikkeling van Löwiths verhouding tot het historisme

Uit hetgeen in de voorafgaande paragraaf en de daaraan voorafgaande hoofdstukken geschreven is, mag in ieder geval één ding duidelijk zijn geworden: Löwith keert zich met al de kracht van zijn wijsgerige analyse tegen de historisering van de wereld en daarmee dus tegen het historisme. Ondanks Löwiths verzet tegen het historische denken, is er echter in zijn eigen wijsgerige optiek wel sprake van enige ontwikkeling, juist wanneer het gaat om zijn verhouding tot het historisme.

Löwith heeft voornamelijk bekendheid gekregen als virulent bestrijder van alles wat als historisme valt te betitelen of daarmee in verband gebracht kan worden. Een vluchtige blik in het tweede deel van de *Sämtliche Schriften* waarin de polemieken tegen het historisme voornamelijk een plaats heeft gekregen, laat echter al één belangwekkend feit zien. Al deze artikelen dateren van de jaren vijftig of later. Bovendien levert lezing van Löwiths latere grotere werken, zoals *Gott, Mensch und Welt*, het gegeven op dat daarin zijn stellingname niet zozeer anti-historistisch is, maar veel meer ingaat tegen de denaturering. Het genoemde werk richt zich tevens in positieve zin op het thematiseren van de idee van een alomvattende natuur. Weliswaar hangen, zoals in het eerste deel duidelijk is gemaakt, historisering en denaturering nauw met elkaar samen omdat in het vooruitgangsgeloof de natuur ondergeschikt wordt gemaakt aan menselijke doeleinden, maar de verschuiving in blikrichting die bij vergelijking van Löwiths werken duidelijk wordt, kan toch als een indicatie gezien worden van een fasering in zijn denken.

Afgaande op de gegevens die deze analyse heeft opgeleverd, is het mogelijk tot een fasering in drie perioden te komen. De eerste periode is die van zijn vroege werken. In Löwiths vroege werken is zijn anti-historistische stellingname niet terug te vinden. Er zijn daarin überhaupt weinig passages te vinden die in directe zin betrekking hebben op het historisme. Veeleer is er in zekere mate sprake van een voorzichtige historistische positie in deze publicaties. In de tweede periode is er sprake van een heftige polemieken met het historistische denken. Historisering wordt daarin het wezenlijke kenmerk van de ontwikkeling van het westerse denken. Tegenover het historische denken wordt de na-

tuur-idee geplaatst. De derde periode is die van de late werken. Daarin blijft de antithese tot het historisme aanwezig, maar zij neemt een minder dominante positie in dan in de periode ervoor. De invalshoek vanwaaruit de polemiek bedreven wordt is dan bovendien een andere: die van de denaturering.²⁶² De hier in grote lijnen weergegeven ontwikkeling van Löwiths stellingname ten opzichte van het historisme vraagt om een nadere zorgvuldige analyse van de gegevens die in het materiaal aanwezig zijn. Daarbij gaat het met name om de ontwikkeling van zijn denken van een min of meer historicistische positie naar die van de anti-historist zoals die in de voorafgaande hoofdstukken is geschetst.

Hiervoor²⁶³ is al gewezen op Löwiths klaarblijkelijke instemming in zijn *Individuum* met het citaat van Dilthey, waar deze stelt dat ‘Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen’.²⁶⁴ Deze instemming met Dilthey betekent dat hij in de jaren twintig een positie innam waarbij zijn antropologische vraagstelling naar de plaats van de mens in de wereld niet onverenigbaar was met het historicistische uitgangspunt dat de mens in de eerste plaats een historisch wezen is. Dat blijkt ook uit enkele andere passages. Een eerste indicatie geeft Löwiths eerste artikel over Burckhardt, dat in 1928 verscheen. Hij karakteriseert Burckhardt daarin als een vrije persoonlijkheid, los van allerlei – voornamelijk politieke – verbanden. Burckhardts voorbeeld wordt gevormd door de Griekse filosofen die binnen de poleis hun zelfstandigheid in denken en doen wisten te bewaren. Opvallend is dan Löwiths gevolg. Juist omdat Burckhardt dit aspect van de Griekse wijsgeren tot zijn voorbeeld nam, wist hij ook ten opzichte van hen distantie te bewaren. Hij verviel niet tot een ‘*ungeschichtlichen* Hypostasierung des geschichtlich Vorbildlichen zu einem “ewig-gültigen Maß”’.²⁶⁵ Löwiths waardering voor Burckhardt ligt in deze periode in het feit dat deze de historische personen niet op onhistorische wijze vereeuwigt. Het begrip eeuwig heeft in dit citaat duidelijk een negatieve klank, terwijl historiciteit als een niet te loochenen gegeven gezien wordt. Historische personen kunnen niet zonder meer model staan voor humaan handelen. De geschiedenis mag niet zomaar geloofwaardig worden. In zekere zin is hierin een paradox gelegen: juist het feit dat Burckhardt vrij was van allerlei bindingen leidt bij hem tot een erkenning van de geschiedenis als een factor die afstand schept tussen heden en verleden!

²⁶² Dit wordt door Löwith zelf op directe wijze bevestigd in zijn ‘Curriculum vitae’ waar hij over zijn ‘gedankliche Lebenslauf’ zegt dat die via omwegen tot zijn filosofisch beginpunt gekomen is. Die levensloop leidde uiteindelijk ‘zur Frage nach der Welt überhaupt, innerhalb derer es den Menschen und seine Geschichte gibt’ (p. 156).

²⁶³ Zie par. 4.3.1.

²⁶⁴ *Das Individuum*, 39.

²⁶⁵ ‘Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie’ in: *SS 7*, 1-38, aldaar 12 (cursivering van mij/AvdE.)

Deze zelfde positieve waardering van de historiciteit komt terug in het in 1931 verschenen artikel ‘Hegel und Hegelianismus’. Daarin gaat Löwith opnieuw in op Dilthey en plaatst hem daarbij tegenover Nietzsche. De kritiek op laatstgenoemde komt daarop neer dat deze op onhistorische wijze het fenomeen mens wilde ontdekken. Dilthey ging niet de onhistorische weg van Nietzsche, maar stelde dat alleen uit zijn geschiedenis duidelijk kan worden wat de mens is. Löwith verwijst hierbij naar de hierboven aangehaalde passage uit *Das Individuum*.²⁶⁶ De antropologie kan dus niet om de historische bemiddeling heen. Dat Löwith zich hier Dilthey’s standpunt min of meer eigen maakt, blijkt uit een gedeelte uit het artikel ‘Kierkegaard und Nietzsche’ dat in 1933 verscheen. In een bespreking van Nietzsches poging de mens terug te brengen tot zijn natuurlijkheid maakt Löwith enkele kritische opmerkingen die op nog meer expliciete wijze zijn standpunt van twee jaar daarvoor weergeven. Nietzsche schiet in zijn antropologie tekort omdat de mens niet ‘bloß von Natur aus “lebt”’. Het is voor Nietzsche ook onmogelijk zonder beroep op de geschiedenis duidelijk te maken wat hij onder een natuurlijke menselijkheid verstaat. Opnieuw maakt Löwith dus duidelijk dat een directe toegang tot datgene wat het wezen van de humaniteit uitmaakt niet mogelijk is. Daarom moet vanuit de problematiek die Nietzsche (en Kierkegaard) duidelijk hebben gemaakt, opnieuw de vraag naar de mens gesteld worden.²⁶⁷ Op welke wijze dat volgens hem alleen maar mogelijk is, maakt Löwith in een veelzeggend citaat duidelijk. Humaniteit is een algemene categorie; menselijk kan slechts datgene zijn wat *algemeen*-menselijk is. Evenzo kan de natuurlijkheid van de mens alleen bestaan in datgene wat tot de *algemene* natuur van de mens behoort. ‘Beides ist aber auf je *geschichtliche* Weise allgemein. Auch die *Natürlichkeit* des Menschen hat, als eine menschliche, ihre *Geschichtlichkeit*.’²⁶⁸ Tot op zekere hoogte is dit citaat niet historistisch te duiden. In zoverre hij vraagt naar het menselijke als het algemene, is er met de latere Löwith geen verschil merkbaar. De invloed van het diltheyaanse historisme wordt echter merkbaar wanneer hij stelt dat dit algemene alleen door historische analyse verkregen kan worden. Los van de geschiedenis kan niet tot een dergelijke algemeenheid gekomen worden. Voor de Grieken of voor Rousseau (de voorbeelden zijn van Löwith) betekende natuurlijkheid wat anders dan voor ons. Het verschil met de latere Löwith op dit punt wordt nog duidelijker als gelet wordt op de kritiek die hij later gaat leveren op Nietzsche. Zoals in een volgende paragraaf zal blijken, vormt dan het onhistorische karakter van diens wijsgerige onderneming niet meer de spits van de kritiek.

Is op grond van deze gegevens nu te stellen dat Löwith in deze periode een vertegenwoordiger is van de wijsgerige positie die Dilthey innam? B.P. Ries-

²⁶⁶ ‘Hegel und Hegelianismus’, 39/40.

²⁶⁷ Op deze thematiek zal in het volgende hoofdstuk nader worden ingegaan als de relatie mens en natuur de aandacht krijgt.

²⁶⁸ ‘Kierkegaard und Nietzsche’ in: *SS* 6, 75-99; aldaar 95-97.

terer meent van wel. Hij concludeert: 'Dilthey's 'philosophical historical relativism' or historicism as humanism was, for Löwith, the only true viable position in the post World War I period.'²⁶⁹ Het mag na de analyse van de gegevens die hierboven aan de orde kwamen, duidelijk zijn dat Riesterer met deze uitspraak voor een aanzienlijk deel het gelijk aan zijn zijde heeft. Toch is enige nuancering op zijn plaats. Hoewel het niet valt te ontkennen dat Löwith historiciteit op een positieve wijze benadert, gaat het te ver daarom met Riesterer zijn positie te omschrijven als een 'philosophical historical *relativism*'. Löwiths instemming met het historische karakter van het denken staat namelijk in het kader van de vraag naar het algemene (van het mens-zijn). Dat algemene mag dan alleen langs historische weg te benaderen zijn, maar als zodanig wordt het niet op een relativistische manier ontkend. Met deze vraag naar datgene wat de humaniteit naar zijn algemeenheid uitmaakt, stuiten we op de continuïteit in Löwiths denken. Het is een te gemakkelijke benadering van zijn wijsgerige beschouwingen deze in te passen in een ontwikkeling van historisme naar anti-historisme. De eigenlijke kern van zijn denken, en die gaat aan zijn relatie tot het historisme vooraf, wordt gevormd door de vraag naar de humaniteit. In die vraag ligt de continuïteit gewaarborgd. De ontwikkeling van zijn verhouding tot het historisme, hoezeer ook het debat ermee in Löwiths werk de aandacht trekt, is van deze vraag afhankelijk.

In de publicaties die in het midden van de jaren dertig zijn verschenen, is een geleidelijke positiewijziging van Löwith waarneembaar wat betreft zijn verhouding tot het historische denken. Die verandering wordt zichtbaar in een tweetal artikelen die beide in 1935 zijn verschenen. In een artikel over Max Scheler zet Löwith in met enkele opmerkingen over de waarde van Schelers beschouwingen. Hij ziet de kracht daarvan niet gelegen in de strikte doordening van één alles bepalend principe, maar in de dynamiek van Schelers denken. Hij ging voortdurend mee met de veranderende omstandigheden en daarom kent zijn denken een zekere mate van voorlopigheid. Tot op dit punt is er in Löwiths betoog geen verschil merkbaar met de positie die hierboven uiteengezet is. Toch valt de aandacht op, die de vraagstelling van Scheler krijgt. Scheler had een diep inzicht in de 'Pervertiertheit' van de moderne nihilistische wereld en zocht van daaruit naar "ewigen" und "natürlichen" *Ordnungen* voor het leven. Zo was hij voor velen een wegwijzer.²⁷⁰ Dat Löwith juist aan Scheler en vanuit dit perspectief een beschouwing wijdt, is een indicatie van een ontwikkeling die zich in deze tijd aan het voltrekken is. In deze vraagstelling worden de contouren zichtbaar van de latere Löwith, wiens wijsbegeerte de vraag naar een fundering voor het mens-zijn als centraal thema had.

Veel duidelijker dan in het artikel over Scheler wordt de verandering in Löwiths denken ten opzichte van het historisme merkbaar in het polemische,

²⁶⁹ B.P. Riesterer, *Karl Löwith's view of history* (Den Haag 1969), 32.

²⁷⁰ 'Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie' in: *SS I*, 219-242; aldaar 220-221.

onder pseudoniem geschreven, artikel over het decisionisme van Carl Schmitt.²⁷¹ Hij analyseert daarin Schmitts weergave van de verhouding tussen het ik en de wereld in de Romantiek. Het romantische ik weet zichzelf het centrum van de wereld, het stelt zichzelf absoluut en wil van geen enkele vaste binding aan de wereld weten. Het kan zich bij gelegenheid op elk willekeurig deel van de werkelijkheid richten of zich ervan verwijderen. Het maakt zich als soeverein individu tot geestelijk eigendom wat het wil. De wereld wordt in dit denken tot *occasio*, tot aangelegenheid voor de zelfverwerkelijking van het ik. Wat dit romantische ik ontbreekt, is een vast punt van betrekking tot de werkelijkheid, een centrum vanwaaruit het zich tot de werkelijkheid verhoudt. Het kent met andere woorden geen norm. Deze door Schmitt gegeven karakteristiek van het romantische denken acht Löwith nu ook op Schmitt zelf van toepassing te zijn. Net zo min als het romantische denken tot een beslissing kan komen op grond van een vaste norm, is dat in zijn opvattingen het geval. De decisio, de beslissing, is inhoudsloos omdat die geen binding kent aan enige norm over wat goed en kwaad is. Het is een beslissing omwille van de beslissing, die op elk willekeurig moment tot een willekeurig iets kan besluiten. Hij gelooft niet in enige metafysica, maar slechts aan ‘die Kraft der Entscheidung’.²⁷² Traditionele morele en religieuze uitgangspunten voor het handelen spelen daarin geen enkele rol. ‘Wass Schmitt vertritt, ist eine Politik der souveränen Entscheidung, für die sich aber der Inhalt nur aus der zufälligen *occasio* der jeweils gegebenen politischen Situation ergibt (...).’²⁷³

Schmitts binding aan een bepaalde politiek, in zijn geval het nazisme, komt dus voort uit een vorm van historisch denken. Het kent volgens Löwith geen binding aan een metafysische of religieuze overtuiging, die als zodanig de morele en politieke besluitvorming stuurt. Het individu neemt op een gegeven moment een besluit waarachter niet meer terug te vragen valt. Een dergelijk besluit kent daarom ook geen rechtvaardiging; het rechtvaardigt zichzelf. Het is een besluit uit het niets. Schmitts decisionisme heeft dus in Löwiths optiek een nihilistische kern.²⁷⁴ Op dit punt zet Löwiths kritiek in en daarmee wordt tegelijkertijd de wijziging in zijn denken zichtbaar. Werd in het artikel over

²⁷¹ In zijn dagboek van de reis naar Japan velt Löwith een zeer hard oordeel over Schmitt. Hij schrijft dat deze ‘ein peinliches Gemisch von intellektueller Brutalität, von Unsicherheit, Scheinheiligkeit und Sentimentalität ist – wie auch sein ‘Führer’’. *Von Rom nach Sendai*, 9.

²⁷² ‘Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt’ in: *SS* 8, 32-71, aldaar 35-40, citaat op 37.

²⁷³ *Ibidem*, 40.

²⁷⁴ *Ibidem*, 42-44, 50, 59. G.J. Buijs, *Tussen God en duivel*, 91 stelt echter dat men Schmitts denken niet zonder meer nihilistisch mag noemen. Hij plaatst de mens namelijk ‘voor de existentiële keuze in een metafysisch ‘midden’ tussen goed en kwaad, tussen ‘Gott’ en ‘Teufel’’. Tegelijkertijd erkent Buijs wel dat Schmitt geen enkele richting aanwijst voor deze keuze en stemt daarin dus met Löwith in.

Scheler diens dynamische openheid naar de veranderende situatie van de wereld om hem heen nog als een positief gegeven opgevat, nu wordt in Schmitts decisionisme juist de willekeurige, aan de veranderde omstandigheden aangepaste en daardoor ingegeven beslissing als het zwakke punt van zijn politieke beschouwingen gezien. Het kent geen normatief centrum dat het morele handelen en het politieke besluit richting geeft. Het is opvallend en tekenend voor Löwiths veranderende positie, dat hij op dit punt tegen Schmitt Plato in het geweer brengt. Schmitts besluitvorming komt niet voort “aus der Kraft eines integren Wissens” um das ursprünglich Richtige und Gerechte, wie in Platons Begriff vom Wesen der Politik, woraus eine Ordnung der menschlichen Dinge entsteht’.²⁷⁵

Waar Löwith dus in reactie op Schmitt om vraagt, is een oorspronkelijke ordening van de mensenwereld. Dit woord orde(ning) speelt in zijn latere beschouwingen een belangrijke rol. De wereld wordt daar verstaan als een fundamentele ordening die mens en geschiedenis omvat.²⁷⁶ Tegenover Schmitts decisionistische nihilisme plaatst Löwith dus ‘der Kraft eines integren Wissens’ waarin nog sprake is van een ordening van de dingen. Het beroep hierop brengt hem tot een geleidelijke herwaardering van Hegel en tot de visie op de relatie van Hegel tot diens opvolgers, Kierkegaard en Marx, zoals die in het eerste hoofdstuk is geschetst. Die laatsten komen nu onder kritiek te staan. Van het historische procédé dat uit zijn latere werken bekend is, het terugvoeren van het nihilistische denken op de breuk met het hegeliaanse idealisme in de negentiende eeuw, worden in deze confrontatie met Schmitt de contouren dus al zichtbaar. Hij voert de lijn van Schmitts decisionisme terug op Kierkegaard en Marx; daar is naar zijn mening de oorsprong gelegen. Het zijn deze twee denkers immers geweest die de hegeliaanse ‘Vermittlungen’ terzijde hebben geschoven ten gunste van de ‘Entscheidung’, hetzij – in het geval van Kierkegaard – voor het geloof in de aloude christelijke God, hetzij – in het geval van Marx – voor een andere, nieuwe aardse wereld. Er is geen Hegeliaans midden meer; er moet door de enkeling of door de massa een besluit genomen worden.²⁷⁷ Deze kritiek op Kierkegaard en Marx brengt hem noodzakelijkerwijs tot een zekere herwaardering van Hegel en diens ‘metafysisch historisme’. Hier wordt zichtbaar dat de afstand tot Dilthey steeds groter wordt. Overigens ziet hij nog wel een duidelijk onderscheid tussen het decisionisme van Schmitt en het denken van Kierkegaard en Marx. Deze beide denkers kenden namelijk nog wel ‘eine höchste Instanz’ die als maatstaf gold voor hun beslissing, die dus niet om zichzelf genomen werd. Voor Kierkegaard was dat God, voor Marx de mensheid.²⁷⁸

Samenvattend kan geconcludeerd worden dat in het artikel over Schmitts

²⁷⁵ Ibidem, 40; zie ook 42.

²⁷⁶ Zie voor dit begrip van wereld paragraaf 4.3.

²⁷⁷ ‘Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt’, 58.

²⁷⁸ Ibidem, 59.

decisionisme duidelijk wordt dat Löwith een nieuwe denkrichting begint in te slaan, al neemt hij hier nog niet de anti-historische positie in die in zijn latere werken domineert. We kunnen dus stellen dat rond 1935 er zich een wending in zijn denken begint af te tekenen. Hij gaat op zoek naar een niet-historisch normatief kader. Een verklaring voor deze ‘Kehre’²⁷⁹ lijkt gezien de datering voor de hand te liggen. Na de machtsovername van Hitler in 1933 heeft Duitsland zich in snel tempo als anti-semitische staat ontpopt en zich ook ontdaan van een van zijn joodse denkers, Karl Löwith. De uitlevering van Duitsland en het Duitse denken aan de geest van de tijd, doet Löwith vragen naar een vast punt temidden van de onrust der geschiedenis. Deze verklaring is overigens niet zonder betekenis voor het *historische* kader waarbinnen Löwiths denken is ontstaan. Daarop moeten we nog terugkomen als de vraag aan de orde is naar het al of niet aanwezige historistische karakter van zijn denken.

De problematiek van het historistische denken, zoals die in de studie over Schmitt naar voren werd gebracht, neemt in Löwiths uitvoerige exposé over Jacob Burckhardts omgang met de geschiedenis een centrale plaats in. De titel van de studie die in 1936 verscheen, *Jacob Burckhardt, der Mensch inmitten der Geschichte*, geeft al direct aan waar het Löwith bij de bestudering van Burckhardt om te doen is: de relatie tussen mens en geschiedenis. Het historisme is voor Löwith uiterst problematisch geworden en een voorlopig rustpunt voor zijn denken heeft hij in de beschouwingen van de Baselse hoogleraar gevonden. De nadruk moet hier echter wel vallen op voorlopig, want zoals hierna nog duidelijk zal worden heeft het denken van Löwith zich na zijn intensieve bestudering van Burckhardt nog verder ontwikkeld. Een opvallende indicatie daarvoor is gelegen in het feit dat in zijn latere werken de aandacht voor Burckhardt gering is. In directe zin komt hij niet of nauwelijks meer aan de orde.

Met Burckhardt als wapen roept Löwith in feite de antropologie in het geveer tegen het historisme. De titel van zijn Burckhardt-studie duidt daar ook op. Enerzijds heeft die betrekking op de centrale problematiek van Löwiths denken, namelijk de vraag naar de humaniteit in een verhistoriseerde wereld. Anderzijds geeft die in uiterst beknopte zin weer wat Löwith, zoals hiervoor al werd aangeduid, als de kern van Burckhardts visie op de geschiedenis zag: het hart van de geschiedenis wordt gevormd door de zichzelf gelijkblijvende mens, in Burckhardts terminologie de ‘duldende und handelnde Mensch’. Die mens is de grond voor de continuïteit in de geschiedenis. Ondanks alle wisselingen, revoluties en andere crises in de geschiedenis blijft er één onveranderlijk archimedisch punt, de mens.²⁸⁰

Met deze visie op de plaats van de mens in de geschiedenis snijdt Burck-

²⁷⁹ Een parallel met zijn leermeester Heidegger ligt op dit punt voor de hand. Terwijl Heidegger zich keert van het ‘Dasein’ naar het ‘Sein’ (Seyn), wendt Löwith zich af van de geschiedenis om zich te oriënteren op de zichzelf gelijkblijvende natuur.

²⁸⁰ *Jacob Burckhardt*, 42. Zie ook paragraaf 6.1.

hardt volgens Löwith het moderne vooruitgangsgeloof de pas af. Het bewustzijn van de continuïteit in de geschiedenis, gefundeerd in de onveranderlijke menselijke natuur, bevrijdt de mens van de gedachte dat de geschiedenis een soort ketting is waar hij tegen zijn wil aan vast zit. De geschiedenis is daarentegen een ‘Fortwährendes’, waarmee de mens op een bewuste en vrije manier omgaat. Wie op deze continuïteit het oog gericht houdt, is niet aan een bepaalde periode of ingrijpende gebeurtenis gebonden, maar heeft als historisch subject het geheel op het oog. In zijn beschouwing van de continuïteit overstijgt hij het ene geïsoleerde historische moment en komt er zodoende los van. Wie niet op deze wijze met de geschiedenis omgaat, heeft gebrek aan werkelijk historisch besef. ‘Die Geschichtlichkeit liegt also nicht im Faktum des jeweils Geschehenden, wie es blind aufeinander folgt, sondern erst im historischen Bewußtsein der Kontinuität, das als ein Wissen das Geschehene frei macht zur Aneignung, Bewahrung und Überlieferung.’ Tegelijkertijd behoedt het bewustzijn van de continuïteit hem voor een uitsluitende gerichtheid op de toekomst.²⁸¹ De mens die zich van deze continuïteit bewust is, leeft in vrijheid. De mens van Burckhardt is een “un-abhängiges Individuum”, d.h. ein Einzelner, der zugleich weiß und anerkennt, daß er abhängig ist vom allgemeinen Geschehen der Welt’.²⁸²

Löwith grenst het denken van Burckhardt heel duidelijk af van het historisme. Dat Burckhardt ondanks zijn erkenning van de historiciteit van de mens niet bij een vorm van historisme uitkomt, vindt zijn oorsprong in de boven-historische norm die hij kent. De mens is weliswaar niet onhistorisch (hij kent zichzelf ook vanuit zijn geschiedenis), maar daarmee nog niet uitgeleverd aan het relativisme van het historische denken dat het tijdelijke gebeuren als laatste horizon opvat, doordat hij zichzelf gelijk blijft, een ‘ewig-gleicher Geist’ is temidden van de geschiedenis en haar veranderingen.²⁸³ Uit deze laatste zin wordt duidelijk dat er in Burckhardts denken een bepaalde spanning aanwezig is. Die spanning geeft uitstekend weer voor welke vragen Löwith in deze fase van zijn denken – maar in feite ook later nog – staat. Enerzijds is de mens niet los van de geschiedenis, maakt hij er volop deel van uit. Anderzijds zoekt Löwith naar een archimedisch punt (de term komt verscheidene malen voor) dat hem ervoor kan behoeden de mens aan de geschiedenis uit te leveren en zo in relativisme te vervallen. Vergeleken met zijn positie in de jaren twintig is hier een wijziging merkbaar. Zijn instemming met Burckhardts visie verwijdert hem van die van Dilthey die, zoals gezegd, stelde dat het menselijke bestaan zijn betekenis uitsluitend krijgt in de geschiedenis. In een dergelijke opvatting ontbreekt het archimedische punt. Burckhardt vond dat archimedische punt in de onveranderlijkheid van de menselijke natuur. Zo is de mens tegelijkertijd, dat wil zeggen midden in de geschiedenis, vrij. Dit thema van vrijheid en ge-

²⁸¹ Ibidem, 222/223.

²⁸² Ibidem, 171.

²⁸³ Ibidem, 224.

bondenheid met de spanning die er eigen aan is, komt in andere vorm in Löwiths eigen beschouwingen later nog terug.

Löwiths positie in de tijd dat hij zich intensief met Burckhardt bezighield, is te omschrijven als een tussenfase. Het historisme heeft hij achter zich gelaten, omdat het onoplosbare problemen oproept; anderzijds heeft hij zijn uiteindelijke naturalistische positie zoals die in het latere werk gestalte krijgt, nog niet bereikt. De anti-historistische inzet van de studie over Burckhardt blijkt duidelijk uit de terminologie. Burckhardts geschiedschrijving en -visie wordt ‘überhistorisch’ genoemd; het ging hem, in tegenstelling tot het historisme, niet om ‘Zeitigungen’ maar om ‘Ewigungen’²⁸⁴; hij beschouwt de geschiedenis vanuit ‘ein Dauerndes, das sich wiederholt, und ein Ewiges, das sich gleichbleibt’.²⁸⁵ Met name het feit dat Löwith Burckhardts gebruik van het woord eeuwig niet onder kritiek stelt, is veelzeggend. De betekenis die dit woord volgens Löwith bij Burckhardt heeft, laat de hierboven reeds gesignaleerde dubbelheid uitstekend zien. ‘Eeuwig’ staat bij Burckhardt niet gelijk aan tijdloosheid, maar staat in relatie tot het kernbegrip van de duur (‘Dauer’). Het duidt op ‘die jeweilige Dauer der Zeit’.²⁸⁶ Het contrast met het eerder aangehaalde artikel over Burckhardt uit 1928 is hier bijzonder duidelijk waarneembaar. In dat artikel wordt Burckhardt juist daarom zo gewaardeerd, omdat hij historische personen en perioden niet op onhistorische wijze vereeuwigt. Het begrip eeuwig, zo is in het voorgaande al geconcludeerd, heeft daar een negatieve klank.

Dat Löwith zelf ook niet in een tijdloze metafysica wil vluchten, blijkt wanneer hij de visie van Burckhardt contrasteert met die van Nietzsche. Dat Burckhardt af kan zien van de historicistische begrippen van vooruitgang en futuristische zin, vindt zijn oorsprong niet zoals bij Nietzsche in een kosmologie die zich in een Jenseits van de historische tijd bevindt, maar in de concentratie op het continue in de geschiedenis zelf. Deze geschiedenis is een geschiedenis waarin het andere zich laat kennen als een ‘Wandel des Gleichen’.²⁸⁷ De positie van Burckhardt is naar Löwiths mening te omschrijven als tegelijkertijd boven-historisch – daarin komt hij overeen met Nietzsche – én binnen-historisch.²⁸⁸ Löwith lijkt juist vanwege dit laatste aspect voor Burckhardt te kiezen. Deze keuze is kenmerkend voor de positie die hij in de jaren dertig innam: halfweg in de richting van het virulente antihistorisme van de

²⁸⁴ Ibidem, 78,79.

²⁸⁵ Ibidem, 205.

²⁸⁶ Ibidem, 312.

²⁸⁷ Ibidem, 79.

²⁸⁸ Het is opvallend dat Löwith herhaaldelijk de term ‘boven-historisch’ gebruikt om de positie van Burckhardt aan te duiden terwijl er, tot in de titel van het boek toe, sprake is van een archimedisch punt *temidden* van de geschiedenis. Dit mag als een duidelijke indicatie gezien worden van de richting waarin zijn denken zich in de tijd van publiceren bewoog.

latere publicaties. Het is nog niet de kosmologie die in stelling gebracht wordt tegen het historisme, maar een antropologie á la Burckhardt.²⁸⁹

De bezwaren tegen het historisme zijn echter in deze studie in de kern wel aanwezig. Het historisme wordt verweten relativistisch te zijn. Het leidt tot ‘Tendenzgeschichte’ waarbij het verleden zijn betekenis krijgt in de relatie tot het heden.²⁹⁰ In het verlengde daarvan ligt het verwijt dat het historisme uitsluitend gericht is op de toekomst en zodoende een overtrokken geloof in vooruitgang en maakbaarheid kent. Deze stellingname van Löwith komt wellicht het duidelijkst naar voren wanneer hij, in het spoor van Burckhardt, de relatie van de moderne mens tot de toekomst vergelijkt met die van de Grieken. Terwijl de laatstgenoemden nog geloofden aan het fatum dat hun leven bepaalde, meent de moderne mens zijn toekomst zelf te kunnen maken. De oorzaak daarvan is gelegen in het historicistische denken dat hem eigen is. De moderne mens ziet het verleden slechts als een voorbereiding op de toekomst en leeft niet ‘in der Anschauung des immer schon Gegenwärtigen’.²⁹¹ In deze laatste woorden tekent zich Löwiths latere visie op de geschiedenis al af.

Hiervoor is in de reactie van Löwith op Nietzsche duidelijk geworden dat in Löwiths optiek de kern van het mens-zijn, datgene wat de mensheid tot een algemeen begrip maakt, slechts op historische wijze te benaderen valt. Zonder historische Vermittlung geen algemene categorie mens. In zijn artikel ‘Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen’ lijkt hij hierop echter terug te komen. Aan het begin ervan maakt hij duidelijk dat de vraag naar het wezen van de mens de filosofische bezinning zich direct binnen het terrein van de abstractie en de algemeenheid doet bewegen, hoezeer de filosoof ook bepaald mag zijn door factoren als zijn individualiteit en de cultuur waarbinnen hij zich bevindt. Weliswaar stelt hij even later dat deze systematische vraag naar het mens-zijn als zodanig slechts historisch beantwoord kan worden. Daarbij laat hij zien dat de westerse idee van humaniteit, zoals die tot en met Hegel gedomineerd heeft, intrinsiek verbonden is met het christelijke geloof. In deze opmerkingen wordt de thematiek van *Von Hegel zu Nietzsche* en *Weltge-*

²⁸⁹ Riesterer wijst nog op een ander kenmerk van het denken van Burckhardt, dat vanuit het perspectief van Löwith niet aanvaardbaar kan zijn. Het betreft de verhouding tussen natuur en geschiedenis. Burckhardt ziet tussen beide een breuk en maakt daardoor de geschiedenis los van de natuur. Voor Löwith daarentegen is, zeker in de latere publicaties, het losmaken van de geschiedenis van de natuur een van de belangrijke kenmerken van het historicistische denken; Riesterer, *Karl Löwith's view of history*, 37-38. E. Sturm, ziet door Burckhardt en Löwith volledig op één lijn te plaatsen voorbij aan de verschillen die er tussen beiden bestaan; E. Sturm, ‘Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Paul Tillich und Karl Löwith’ in: G. Hummel, *Truth and history – a dialogue with Paul Tillich*. Proceedings of the VI international symposium held in Frankfurt/M 1996 (Berlijn 1998), 239-254; aldaar 244.

²⁹⁰ Jacob Burckhardt, 225.

²⁹¹ Ibidem, 264.

schichte und Heilsgeschehen zichtbaar. Met het wegvallen na Hegel van het op het christelijke geloof gebaseerde metafysische fundament waarbij alleen het historische bewustzijn bleef bestaan, verviel ook de idee van een algemene mensheid. Op dat punt gekomen stelt Löwith echter dat de idee van een algemeenheid niet weg te drukken valt en gaat daarmee in de oppositie tegen Heidegger en Schmitt. Hoewel deze denkers de mens a priori beschouwen vanuit de verscheidenheid die er tussen de mensen bestaat, kunnen ook zij in hun denken niet om een bepaalde vorm van algemeenheid heen wanneer het gaat om de mens. Opmerkelijk nu – en daar gaat het hier om – is Löwiths argumentatie. Hij stelt namelijk dat de idee van een algemene mensheid verankerd ligt in de *natuurlijke* ervaring van mensen. Hij wijst daarbij op een aantal natuurlijke overeenkomsten tussen alle mensen, onafhankelijk van land of volk, zoals geboorte en dood. Wanneer deze natuurlijke algemeenheid niet zou gelden, dan zouden ook ‘Anfang und Ende des menschlichen Daseins, Geburt und Tod, sich radikal unterscheiden, je nachdem ein Deutscher oder ein Franzose, ein Chinese oder ein Japaner geboren wird und stirbt’. Deze positiebepaling van Löwith laat de wijziging in zijn standpunt zien. De idee van een algemene categorie mens is niet in volstrekte zin afhankelijk van historische bemiddeling, maar vindt ook in de natuurlijke ervaring haar oorsprong.²⁹²

Löwiths veranderde verhouding tot het historische denken brengt ook een wijziging met zich mee in zijn visie op Hegel en het wijsgerige denken in de negentiende eeuw na Hegel. De voor Löwith typerende historische reflectie op de negentiende eeuw is al zichtbaar in het artikel dat aan Carl Schmitt is gewijd. Het decisionisme wordt door hem daar teruggevoerd op het denken van Kierkegaard en Marx. Hij stelt dat met deze beide denkers het ‘Verfall des guten Gewissens zur Weisheit’ begonnen is.²⁹³ Dat betekent een waardering voor Hegel die binnen het diltheyaanse standpunt niet tot de mogelijkheden behoorde en een kritiek op de opvolgers van Hegel die de toon zet voor de historische polemieken van later te verschijnen werken. Zijn antihistoristische inzet brengt Löwith tot de negatieve houding ten opzichte van Kierkegaard, Marx en Dilthey en een dubbelzinnige verhouding tot Hegel.

In *Von Hegel zu Nietzsche* en de latere werken krijgt deze historische kritiek een breedvoerige uitwerking. Het is niet nodig op deze plaats daar verder op in te gaan, maar wel is het goed op enkele citaten te wijzen die er blijk van geven dat Löwith een duidelijke keuze gemaakt heeft voor een niet-historistische wijze van denken. Daaruit blijkt met name dat hij zonder aarzeling het woord eeuwigheid gebruikt, alhoewel het daarbij wel de vraag is welk betekenis dat begrip op zichzelf heeft. In de oorspronkelijke versie²⁹⁴ van

²⁹² ‘Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen’, 244-248 en 255-256, citeert op 255.

²⁹³ ‘Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt’, p.59.

²⁹⁴ Löwith heeft *Von Hegel zu Nietzsche* in latere drukken op een aantal punten herzien. In de uitgave van de *Sämtliche Schriften* wordt achterin een overzicht gege-

het voorwoord bij de eerste druk schrijft hij: ‘Die Zeit selbst und die Zeitgeschichte bieten in keinem Moment ihres beständigen Wechsels einen Punkt, auf welchem man fest stehen könnte. Bestand, Dauer und Ewigkeit sind – unabhängig vom Glauben an Fortschritt, Vernunft und Freiheit – die Voraussetzung für eine jede Philosophie der Geschichte’.²⁹⁵ En in het oorspronkelijke slot van het voorwoord wordt ten aanzien van de mens gezegd dat hij niet slechts leeft van de almachtige tijd: ‘Er überdauert alle Wechselfälle des Lebens kraft eines einzigen Strahles oder auch Funkens vom Sein der *Ewigkeit*’.²⁹⁶ Een antropologie of geschiedfilosofie op basis van de tijdelijkheid hoort van nu af aan tot de onmogelijkheden. Om zijn buiten-tijdelijke oriëntatie weer te geven maakt Löwith gebruik van het woord ‘eeuwig’, dat in de studie over Burckhardt op indirecte wijze ook al gebruikt werd om aan een historistische visie te ontkomen. De denkers op wie hij zich nu richt, zijn Hegel en Goethe.²⁹⁷ Riesterer wijst er echter terecht op dat Löwith er niet in slaagt zijn begrip van eeuwigheid een verder uitgewerkte betekenis te geven; het is vooral te karakteriseren als een anti-begrip: tegen het historisme.²⁹⁸

In het voorafgaande gedeelte werd de wijziging in Löwiths denken duidelijk zichtbaar. Nog duidelijker wordt die in het gedeelte van het ‘Beschuß’ van *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* dat over Burckhardt handelt. De waardering voor Burckhardt zoals die in 1936 nog in de studie over hem naar voren kwam, blijkt hier, in 1953, in haar tegendeel omgeslagen te zijn. Burckhardt wordt daar op één lijn gesteld met Dilthey en Troeltsch en daarmee in feite als vertegenwoordiger van de historistische positie beschouwd. Het begrip continuïteit, dat in Burckhardts beschouwingen een belangrijke plaats inneemt, wordt gekarakteriseerd als ‘der dürftige Rest einer volleren Sinngebung’, namelijk van de verdwenen omvattende theologische geschiedbeschouwingen. Het geloof in de geschiedenis was ‘für ihn wie für Dilthey, Troeltsch und Croce eine “letzte Religion”’. Es war die vergebliche Hoffnung des modernen Historismus, daß der historische Relativismus sich selbst kurieren werde.’²⁹⁹ Hier is de ommekeer volledig!

Welke argumenten Löwith nu gaat gebruiken om zich tegen het historistische denken te weer te stellen, hoe zijn natuurlijke visie op de geschiedenis eruit komt te zien en in hoeverre hij zich in zijn denken van het historisme heeft ontdaan, zijn de vragen die in het vervolg aan de orde moeten komen.

ven van de passages die veranderd dan wel geschrapt zijn. Ook het ‘Vorwort zur ersten Auflage’ onderging in 1950 een wijziging. De hier geciteerde passage werd door Löwith geschrapt.

²⁹⁵ ‘Nachweise und Anmerkungen’ bij *Von Hegel zu Nietzsche* in: SS 4, p.541.

²⁹⁶ Ibidem, p.542. Zie ook pagina 557.

²⁹⁷ Zie met name het gedeelte over ‘Der Geist der Zeit und die Frage nach der Ewigkeit’; *Von Hegel zu Nietzsche*, 255-298.

²⁹⁸ Riesterer, *Karl Löwith’s view of history*, 55.

²⁹⁹ *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 207.

Een verdere analyse van de ontwikkeling van zijn denken is hier niet nodig, daar hij zijn anti-historistische standpunt met de publicatie van *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) en *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953) heeft bereikt.

5.3. Argumenten tegen het historisme

Het verweer van Löwith tegen het historistische denken³⁰⁰ is in een viertal argumenten onder te verdelen. In de eerste plaats wijst hij de omvattende geschiedfilosofische concepten af voor zover die gebaseerd zijn op – een gesecculariseerde vorm van – het christelijke geloof. In de tweede plaats bekritiseert hij de verhouding van de natuur ten opzichte van de geschiedenis in het historistische denken. Ten derde verzet hij zich tegen het relativisme dat in het historisme aanwezig is. Ten slotte verwijt hij het historisme het wijsgerige denken uitgeleverd te hebben aan de tijd, waardoor het zuivere kennen (de theoria) verdwenen is. Hieronder zal elk van deze vier argumenten toegelicht en bediscussieerd worden.

Al in het eerste deel is bij de analyse van Löwiths reconstructie van de ontwikkeling van het westerse wijsgerige denken, duidelijk geworden dat hij in al de door hem aan de orde gestelde denksystemen enkele constanten aanwezig acht. Het is op deze plaats niet nodig diepgaand hierop in te gaan, daar dit in het eerste deel van deze studie al heeft plaatsgevonden. Daarom vat ik de belangrijkste punten samen om vervolgens duidelijk te maken waar het in deze argumentatie van Löwith uiteindelijk om draait. Oudemans vat deze verspreid in het werk van Löwith voorkomende constanten in een vijftal samen.

1. De geschiedenis heeft een redelijke structuur. Dit kenmerk is bijvoorbeeld heel duidelijk terug te vinden in Hegels concept van de list der rede.
2. De geschiedenis is teleologisch van aard; ze is onderweg naar een doel. Dit aan de geschiedenis toegekende doelmatige karakter houdt tevens de gedachte van vooruitgang in. Hierbij valt bijvoorbeeld te denken aan het door Marx gepostuleerde doel, de verwerkelijking van de klassenloze maatschappij.
3. Dit doel is tegelijkertijd de rechtvaardiging van de geschiedenis. Het kwaad in de geschiedenis maakt deel uit van de weg naar de realisering van het aan de geschiedenis gestelde doel. In het hierboven genoemde kenmerk van het historisme, de neiging tot ‘Tendenzgeschichte’, is dit thema van het doel als rechtvaardigingsgrond duidelijk waar te nemen.
4. In al de wijsgerige systemen die onder het historische denken vallen, wordt ervan uitgegaan dat de geschiedenis zich op een hoger plan bevindt dan de natuur.

³⁰⁰ Zie ook M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 62-66.

5. In de historische ontwikkeling naar het einddoel zou de mens tot zijn eigenlijke bestemming komen en dus een verandering ondergaan waarin hij uit een toestand van oneigenlijkheid bevrijd wordt. Historisch denken impliceert de veranderbaarheid van de menselijke natuur.³⁰¹

Al deze kenmerken van de grote door Löwith als historistisch gekarakteriseerde wijsgerige systemen hebben één ding gemeenschappelijk: het zijn producten van een geseculariseerd christelijk geloof. In het eerste deel van deze studie is dat gedetailleerd duidelijk gemaakt en het is dus niet nodig op deze plaats verder in te gaan op dit aspect van het historistische denken. Wel is één, op zich voor de hand liggende, constatering van belang: namelijk dat dit geseculariseerde karakter van het historistische denken voor Löwith klaarblijkelijk problematisch is. Met deze constatering stuiten we op een belangrijk punt van de achtergrond van zijn denken. Achter Löwiths bezwaar tegen dit geseculariseerde karakter zit zijn visie op de verhouding van geloof en weten. Zijn visie op deze problematiek vormt de dragende grond van dit aspect van zijn historisme-kritiek en moet daarom uitvoeriger uiteengezet worden.

De vraag naar de verhouding tussen geloof en weten laat zich volgens Löwith alleen stellen vanuit het geloof. Daarom staat in het woordenpaar het geloof ook voorop en niet andersom. Alleen vanuit het geloof bestaat er een problematische relatie tot het weten. Daarmee is tevens gezegd dat de problematiek rond deze relatie ook van christelijke herkomst is. Het voor-christelijke, Griekse denken kent deze spanning namelijk niet. In dat denken wordt niet naar het bestaan van God gevraagd, maar naar het wezen van het goddelijke, de 'natura deorum'. Het Griekse denken nam het goddelijke waar in de natuur en zag het dus niet als iets onzichtbaars dat door geloof als bestaand aangenomen moest worden. In het christelijke denken echter wordt het geloof in een onzichtbare God die de aarde geschapen heeft, voorondersteld om daarna het bestaan van die God te bewijzen.³⁰²

Binnen het Griekse denken is het onderscheid tussen doxa en episteme belangrijk en dus niet dat tussen geloven en weten. Het begrip doxa duidt op het voor waar houden van een schijnwaarheid zonder werkelijk te weten; men neemt iets voor waar aan. Episteme daarentegen heeft betrekking op het ware weten waar de schijn verdwenen is. Tussen deze twee gaapt echter niet een kloof, zoals het geval is bij de vraag naar de verhouding tussen geloven en weten. Het is onmogelijk van het geloven op te klimmen naar het weten, omdat het geloven niet als een opstap gezien kan worden voor het weten. Tussen doxa en episteme bestaat wel een dergelijke relatie. Door bezinning op datgene wat men weet of juist niet weet, is het mogelijk vanuit de vermeende kennis van schijnwaarheden te komen tot de ware kennis. Dit oorspronkelijk Griekse onderscheid beschouwt Löwith als fundamenteel voor elke wijsgerige bezin-

³⁰¹ Th.C.W. Oudemans, 'Finaliteit in de geschiedenis: de skepsis van Karl Löwith' in: *Wijsgerig perspectief*, 21e jrg. nr. 1 (1980) 24-31.

³⁰² *Wissen, Glaube und Skepsis*, 205.

ning en daarmee is dus gezegd dat geloof geen plaats mag en kan hebben binnen de filosofie. Daarin gaat het om rationaliteit, om zuivere kennis.³⁰³

Uit het feit dat binnen de westerse filosofie de verhouding tussen geloof en weten eeuwenlang een belangrijke plaats in de wijsgerige problematiek heeft ingenomen, wordt eens te meer duidelijk hoezeer zij door het christendom beïnvloed is. Tegelijkertijd geeft dit de dubbelheid aan binnen het westerse wijsgerige denken; als filosofie denkt het binnen de christelijke traditie tegen het christelijke geloof.³⁰⁴ Voor Löwith is er geen verzoening tussen geloof en weten mogelijk. Er bestaat geen algemeenheid waarbinnen het conflict tussen beide opgelost kan worden. Daarmee richt hij zich tegen Hegel, die die mogelijkheid wel zag, namelijk binnen het absolute weten van het absolute waarin geloof en weten slechts naar hun vorm verschillend zouden zijn, maar niet naar hun inhoud. Geloof en weten blijven in Löwith's visie als twee volstrekt tegengestelde grootheden tegenover elkaar staan. Het geloof kent zekerheid doordat het zich beroept op openbaring, terwijl het weten gekenmerkt wordt door de onzekerheid van het zoeken. Het is aangewezen op de rede.³⁰⁵

Daarmee zijn twee dingen duidelijk gezegd. In de eerste plaats dat het christelijke geloof en de filosofie elkaars antipoden zijn. Christelijke filosofie is een *contradictio in terminis*. De filosofie behoort geen geloofsvooronderstellingen aan te nemen. Een filosofie die dat wel doet, verloochent in feite haar eigen aard en overschrijdt de grenzen die aan haar gesteld zijn. Het existentialisme bijvoorbeeld maakt zich hieraan schuldig omdat het beslissingen neemt die niet uit het wijsgerige denken zelf voortkomen, maar uit geloof.³⁰⁶ Het weten, en daarmee de filosofie – en dat is het tweede –, heeft dus volgens Löwith haar grens. Die grens ligt in de *scepsis* ten aanzien van al het niet rationeel kenbare.³⁰⁷ In de filosofie gaat het om zuiver weten; alles wat buiten dit wijsgerige weten valt is voor de filosofie onkenbaar en dient met *scepsis* tegemoet te worden getreden. In dit verband zet Löwith zich ook af tegen het begrip 'Verstehen' dat zich in het kielzog van Dilthey's wijsbegeerte een belangrijke plaats binnen de filosofie heeft verworven. Vele dingen, zo stelt Löwith, laten zich 'verstehen', maar daarmee weten we nog niet werkelijk. Zeer weinig dingen laten zich echt weten.³⁰⁸

Löwith's nadruk op het onderscheid tussen geloven en weten en de grenzen die dientengevolge aan het zuivere weten zijn gesteld, heeft zijn oorsprong in het kantiaanse denken.³⁰⁹ Hij beroept zich wanneer het gaat om de verhouding

³⁰³ Ibidem, 206.

³⁰⁴ Ibidem, 203.

³⁰⁵ Ibidem, 198-199.

³⁰⁶ Ibidem, 209-210.

³⁰⁷ In hoofdstuk 6 hoop ik op het aspect van de *scepsis* dieper in te gaan.

³⁰⁸ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 202; zie ook 'Wahrheit und Geschichtlichkeit',

467 waar hetzelfde oordeel Gadamer treft.

³⁰⁹ B. Heiderich, 'Zum Agnostizismus bei Karl Löwith', 98-104 wijst op het be-

tussen geloven en weten op het door Kant gemaakte onderscheid tussen menen, geloven en weten. De wijsbegeerte na Kant (Hegel en Dilthey noemt hij met name) verwijt hij de door Kant aangebrachte grenzen tussen het geloof en het wetenschappelijke kennen vervaagd te hebben.³¹⁰

Dit beroep op het verlichte denken van Kant is in zekere zin opvallend te noemen. In het eerste deel van deze studie bleek namelijk dat Löwith van het verlichte rationalisme afstand nam omdat het bij heeft gedragen aan de denaturering van de wereld door de verhouding mens-wereld vanuit het denkende subject te constitueren. Vooral Kant, zo bleek, kwam hevig onder vuur te liggen.³¹¹ In de onderhavige problematiek echter blijkt Löwith zich echter wel degelijk op de Verlichting te beroepen. Dat brengt hem op zijn minst in een dubbelzinnige positie ten opzichte van het verlichte denken. Van daaruit laten zich – in een later stadium – diensgevolge ook kritische vragen stellen ten aanzien van de hechtheid van Löwiths eigen wijsgerige denken.

Wanneer we terugkeren tot de thematiek die in deze paragraaf aan de orde is, de argumenten van Löwith tegen het historisme en de achtergronden van die argumenten, dan kan geconcludeerd worden dat zijn verzet tegen het historisme in belangrijke mate afhankelijk is van een eerder ingenomen standpunt ten aanzien van de verhouding tussen geloof en weten. Zijn kritiek op het futuristische karakter dat in al het historische denken aanwezig is, staat of valt met de door hem aangebrachte strikte scheiding tussen deze beide terreinen. Het aanvaarden van de verlichte rationaliteit fungeert dus als voorwaarde voor de kritiek op de ten dele aan diezelfde Verlichting ontsproten historische denkrichtingen. Daarin ligt de spanning.³¹²

In het eerste deel van deze studie is al duidelijk gemaakt dat Löwith in de tegenoverstelling van natuur en geschiedenis een belangrijke factor ziet in het ontstaan van het historische denken. Uitvoerig is daar uiteengezet hoe hij deze scheiding ziet ontstaan bij Descartes en Vico om haar tot in de twintigste eeuw te vervolgen. Een belangrijke rol heeft de natuurwetenschap in dit proces gespeeld door zich in dienst te stellen van historische doeleinden. Het begrip wereld wordt zodoende opgenomen binnen het als alomvattend beschouwde begrip van de geschiedenis; er is sprake van wereldgeschiedenis. Dit denken heeft als achtergrond de idee dat de beweging in de geschiedenis principieel hoger is dan die in de natuur. De Logos bevindt zich niet in de natuur, maar in de geschiedenis met zijn redelijke structuur. Het ligt voor de hand dat juist dit aspect een voorname plaats inneemt in Löwiths kritiek op het historische denken.

lang van Franz Overbeck als invloedrijke figuur in Löwiths denken. De scheiding tussen geloven en weten was van fundamenteel belang voor deze kerkhistoricus.

³¹⁰ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 201-202.

³¹¹ Zie paragraaf 2.3.2.

³¹² M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 147.

De kern van Löwith's kritiek in dezen ligt in de stelling dat het historische denken een bedreiging vormt voor de humaniteit. Doordat de natuur ondergeschikt is gemaakt aan de geschiedenis en zo ingevoegd is in het vooruitgangsgeloof, is de alomvattende ordening waarbinnen de geschiedenis een plaats heeft, verloren gegaan. Het wegvallen van de wereld als natuurlijke ordening heeft geleid tot de 'heimatlosigkeit' van de mens. Hij staat zonder vaste grond onder de voeten, zonder levensordening³¹³, in een volstrekt contingente wereld. Toch is er in deze ontwikkeling ook een dubbelzinnigheid aanwezig. Deze is daarin gelegen dat de zelfstandige natuurlijke wereld tot wereld van en voor de mens geworden is. De mens als beheersend subject heeft in het proces van historisering de natuurlijke wereld tot maakbaar object gevormd en zodoende in dienst gesteld van doeleinden die ontsprongen zijn aan het geloof in de vooruitgang. Daarmee is bij Löwith het proces van denaturering geen anoniem, zich over de mens voltrekkend proces, maar een gevolg van de antropologische wending die zich in de moderne tijd heeft voltrokken. Die wending heeft echter tot gevolg dat de mens de ordening in zijn bestaan kwijt is geraakt. Dat deze dubbelzinnigheid tegelijkertijd een van de kernproblemen binnen de antropologie van Löwith uitmaakt, omdat ze namelijk naar de menselijke vrijheid verwijst, zal in het vervolg van deze studie nog duidelijk worden.

Het verlaten door het historisme van een vast oriëntatiepunt betekent ook dat het historisme in morele zin onaanvaardbaar is. Het relativeert al datgene wat onveranderlijk en in die zin eeuwig is en geeft daarmee vaste normen die aan het menselijke bestaan richting geven, prijs. Hier is het dus het ongebreidelde relativisme van het historische denken waartegen Löwith oppositie voert. De vraag die hij in feite in het debat met het historische denken op tafel legt, is die naar de mogelijkheid normatief te handelen wanneer het morele als zodanig geen betrekking heeft op iets wat onveranderlijk is.³¹⁴ De veranderlijke geschiedenis biedt geen oriëntatiepunten voor de mens om zich in zijn bestaan op te richten. 'Sich inmitten der Geschichte an ihr orientieren wollen, das wäre so, wie wenn man sich bei einem Schiffbruch an den Wogen anhalten wollte.'³¹⁵ Opnieuw blijkt dat Löwith het historisme als een bedreiging ziet voor het menselijke bestaan. Bijzonder duidelijk wordt dit in het al eerder besproken decisionisme, waartegen hij zich met name in de bespreking van het denken van Carl Schmitt richt. Wanneer het menselijke bestaan niet gegrond is in en omvat wordt door een onveranderlijke natuur is een decisionistische moraal het onvermijdelijke gevolg. Men hecht zich dan aan het actuele, het relatieve

³¹³ Zie ook J. Habermas, 'Karl Löwith's stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein' in: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main 1971), 116-140; aldaar 119.

³¹⁴ H. Lubasz, recensie van *Gesammelte Abhandlungen*, 211.

³¹⁵ 'Mensch und Geschichte' 359-360.

van het historische ogenblik.³¹⁶ Het is echter onmogelijk uit de geschiedenis af te leiden wat goed en wat slecht, wat waar en wat niet waar is. De geschiedenis laat slechts zien dat men in een bepaalde tijd de ene mening toegedaan is en in een andere tijd een andere mening. Er is een Hegel voor nodig om hieruit een waarheidsaanspraak af te leiden: 'Die Geschichte kann uns nie lehren, ob eine solche Wandel der Ansichten richtig oder verkehrt ist, es sei denn, die Weltgeschichte wäre das Weltgericht'.³¹⁷

Er is hier een verband met het vooruitgangsgeloof en dus met het futuristische motief van het historisme. Ook morele oordelen staan in het kader van het denken in termen van vooruitgang en daarmee van veranderbaarheid. In dit verband is een artikel van Löwith over 'Das Verhängnis des Fortschritts' bijzonder illustratief, omdat hij daar in het kader van een bespreking van de mogelijkheden van de techniek de normatieve vraag stelt of alles wat kan, dat wil zeggen: technisch tot de mogelijkheden behoort, ook daadwerkelijk mag. Met andere woorden: 'Gibt es für uns noch eine Instanz, die den an sich maßlosen Fortschritt begrenzen könnte'?³¹⁸

Löwith bestrijdt het historicistische relativisme met diens eigen wapens. Het relativisme verabsoluteert namelijk zichzelf wanneer het een aanspraak op algemeengeldigheid en waarheid doet. En daarmee ontkent het tegelijkertijd zichzelf. Het historisme moet bij een juist zelfverstaan een keuze doen: óf zichzelf te boven komen en de vraag durven stellen naar het onveranderlijke wezen van de dingen óf zich opheffen. Wanneer het tot dat eerste niet bereid is, valt het noodzakelijkerwijze ten offer aan zichzelf. Het kan namelijk niet ontkennen ook zelf relatief te zijn ten opzichte van een bepaalde historische tijd en het daarin vigerende denken. Het is een modern verschijnsel dat evengoed weer ten onder kan gaan. De geldigheid van het historisme is historisch gekwalificeerd.³¹⁹

Het vermeende tolerante karakter van het historische relativisme, dat zich

³¹⁶ Habermas, 'Karl Löwiths stoischer Rückzug', 119.

³¹⁷ 'Die Dynamik der Geschichte', 313.

³¹⁸ 'Das Verhängnis der Fortschritts', 408. Vergelijk 'Vicos Grundsatz', 227: 'Die Frage, die sich schließlich erhebt, ist: gibt es noch eine Instanz über dem Menschen und für ihn, die es ihm untersagt, alles zu machen, was er de facto machen kann, oder ist der Macht unseres Machenkönnens keine Grenze gesetzt?' Evenals bij het vorige argument het geval was, speelt ook hier het probleem van de menselijke vrijheid een belangrijke rol!

³¹⁹ Zie voor argumentatie tegen dit argument Th. de Boer, 'Contouren van een niet-relativistisch pluralisme' in: Th. de Boer, S. Griffioen, *Pluralisme. Cultuurfilosofische beschouwingen* (Amsterdam/Meppel 1995), 162-179; aldaar 170. Voor De Boer heft 'het bewustzijn van de historische bepaaldheid (...) die bepaaldheid niet op'. De constatering van historische relativiteit heeft veeleer te maken met historische zelfkennis. Deze kennis bevindt zich niet op een hoger niveau dan de relativiteit die erkend wordt. 'De reflexiviteit hier in het geding is een immanente kwaliteit van het oordeel zelf, een graad van bewustheid' die elke verabsolutering wenst te vermijden.

daarin zou tonen dat het alle aanspraken op waarheid als historische aanspraken gelijk stelt en niet dogmatisch de ene verheft boven de andere, berust op schijn. Het offer voor deze tolerantie is het afzien van de vraag naar de waarheid. Bovendien is een zichzelf verabsoluterend relativisme evenzeer dogmatisch als alle dogmatische systemen uit het verleden.³²⁰

Het historisme is echter niet alleen vanuit normatief oogpunt afkeurenswaardig, maar ook in kentheoretisch opzicht.³²¹ Het wisselt namelijk de ware kennis van het object in voor een veelheid aan – historische – perspectieven erop. Deze interpretaties claimen alle de waarheid en het is in feite niet mogelijk achter deze historische veelheid terug te vragen naar het object ‘an sich’. Dat laatste gaat dus verloren achter de menselijke perspectieven. Maar daarmee geeft het historische denken – en vanuit ander gezichtspunt bleek dat hierboven ook al – de vraag naar een omvattende waarheid op. Het vraagt niet langer naar de waarheid waarin het object als zodanig bestaat, maar laat haar opgaan in een historisch-perspectivistische pluraliteit. Zo ontstaat er bijvoorbeeld een christelijke geschiedenis, een marxistische geschiedenis enzovoort. Löwith brengt hier tegenin dat geen enkel perspectief zich kan onttrekken aan het waarheidscriterium en legt het primaat bij de ‘Sache selbst’.³²² De geschiedenis zelf, om dat voorbeeld te vervolgen, is niet positivistisch, christelijk of marxistisch, maar zichzelf. En juist aan die vraag naar wat de geschiedenis zelf, dat wil zeggen voorafgaand aan alle interpretaties, is, gaat het historisme in kentheoretisch opzicht voorbij.³²³

De antropologische wending die van groot belang is in Löwiths reconstructie van de ontwikkeling van het westerse historische denken, vormt ook hier weer het beslissende punt in zijn kritiek. De visie op de verhouding tussen mens en wereld (natuur) is van doorslaggevende betekenis. Met deze kritiek op – de consequenties van – het historische denken is Löwith verrassend actueel te noemen. Hoewel hij in zijn werk nooit aan de moderne ontwikkelingen binnen de wijsbegeerte in de richting van een pluralistisch verstaan van de werkelijkheid refereert, heeft hij wel stelling genomen tegen een historisch pluralisme dat ten aanzien van de historische veelheid aan interpretaties geen waarheidscriterium meer weet te ontwikkelen. In hoeverre zijn kritiek steekhoudend is, zal moeten blijken bij de analyse van de relatie tussen subject en object binnen zijn naturalistisch alternatief.

De kritiek van Löwith op het historische denken zoals die hierboven uiteen is gezet, roept de vraag op in hoeverre hij in staat is vanuit zijn naturalistisch

³²⁰ ‘Die Dynamik der Geschichte’, 313/314.

³²¹ Lubazs, recensie van *Gesammelte Abhandlungen*, 211.

³²² ‘Mensch und Geschichte’, 358. Bij de bespreking van de kentheoretische consequenties van Löwiths concept van een alomvattende natuur zal ik op het hier in het kort naar voren gebrachte punt uitvoeriger terugkomen.

³²³ ‘Die Dynamik der Geschichte’, 300/301; ‘Geschichte und historisches Bewußtsein’, 419-421.

uitgangspunt een houdbaar alternatief te bieden. Daarom is het nodig een aantal aspecten nader te onderzoeken. Daarbij gaat het in aansluiting bij de naar voren gebrachte kritiekpunten om de volgende vragen:

1. Welke karakteristieken heeft de geschiedenis wanneer die niet vanuit een historistische constructie gezien wordt, maar als onderdeel van de natuur? (paragraaf 5.4)
2. Hoe denkt Löwith zich vanuit het door hem gemaakte onderscheid tussen de interpretaties en de geschiedenis zelf de verhouding tussen deze beide? Het historisme dwaalde immers ook in kentheoretisch opzicht! (paragraaf 5.5)
3. Slaagt Löwith erin in zijn wijsgerige concept historistische valkuilen te vermijden? In hoeverre is zijn wijsgerige bezinning een reactie op de historische omstandigheden; anders gezegd: hoe tijdloos is zijn vragen naar een alomvattende natuur? (paragraaf 5.6 en 5.7)

5.4 De natuurlijke geschiedenis³²⁴

In zijn verweer tegen het historisme en dan met name tegen de kentheoretische consequenties ervan, verwijst Löwith regelmatig naar de geschiedenis in haar natuurlijke gestalte. Deze gaat vooraf aan de diverse interpretaties die van de geschiedenis gegeven worden, maar verdwijnt in feite bij het historisme achter de interpretatieve horizon. In het gebruik van het woord ‘natuurlijk’ in deze context ligt dus kritiek besloten op alle westerse wijsgerige systemen en denk-richtingen die een scheiding hebben gemaakt tussen natuur en geschiedenis alsmede op de bron daarvan, het christelijk geloof. De geschiedenis in haar natuurlijke gestalte wil duiden op een benadering van de geschiedenis die niet voortkomt uit een wijsgerige, uiteindelijk door geloofsovertuigingen gedragen, systematiek waarin zij een bepaald zingevend kader krijgt opgelegd dat niet voortkomt uit de directe aanblik van de geschiedenis. Het gaat erom ‘die ‘Dynamik’ der Geschichte von ihrer bloß historischen Interpretation zu befreien und sie in die Natur alles Seienden zurückzunehmen’.³²⁵ Anders geformuleerd, in de ‘natuurlijke geschiedenis’ gaat het om de geschiedenis zoals zij zich aandient in haar niet-ideologische oorspronkelijkheid. Welke karakteristieken heeft deze geschiedenis in het werk van Löwith?

De titel van het belangrijke artikel waarnaar al meerdere malen verwezen is, ‘Die Dynamik der Geschichte und der Historismus’, reikt al direct een van de kernbegrippen aan: het begrip ‘Dynamik’. Met dit begrip doelt Löwith op

³²⁴ De tekst van deze paragraaf is in andere vorm eerder verschenen als onderdeel in A. v.d. Elst, ‘Karl Löwith: op zoek naar het natuurlijk fundament’ in: Th. de Boer/S. Griffioen (red), *Pluralisme. Cultuurfilosofische beschouwingen*, 68-82.

³²⁵ ‘Die Dynamik der Geschichte’, 324.

het gegeven in de geschiedenis dat er een discrepantie kan bestaan tussen de intenties van de historische actors en de uitkomst(en) van hun daden. De menselijke intenties worden in de geschiedenis opgenomen in een gebeuren dat als zodanig niet in die intenties lag besloten. De geschiedenis als gebeuren is dus altijd meer dan het handelen van mensen.³²⁶ Löwith geeft het voorbeeld van een oorlog. Het besluit om een oorlog te gaan voeren, wordt zodra die oorlog werkelijkheid is geworden, opgenomen in een 'Kriegsgeschehen, das nun von sich aus immer neue Entschlüsse und Handlungen hervortreibt und als ein Geschehen über alle Entschlüsse hinausreicht'. Löwith omschrijft dit proces als een dialectiek van handelen en gebeuren. De dynamiek geeft aan de geschiedenis haar eigen gang en laat zich niet verder duiden.³²⁷

Het verwijt van Löwith aan het adres van het historisme is uiteraard dat het achter deze natuurlijke stand van zaken, achter de dynamiek van de geschiedenis als natuurlijk gebeuren, juist wèl terug wil vragen en de erin aanwezige dialectiek verklaarbaar wil maken. Hegels list der rede is daarvan het voorbeeld bij uitstek. Löwith houdt hier echter halt en ziet voor een wijsbegeerte die binnen haar eigen grenzen blijft, geen mogelijkheid deze dialectiek als een logisch proces te begrijpen. Daarom wijst hij ook op het toeval als een belangrijke kracht in het historische gebeuren.³²⁸

Löwith sluit zich aan bij de opvattingen van W. von Humboldt die in dezelfde tijd toen Hegel zijn grote wereldhistorische beschouwingen schreef, een natuurlijke visie op de geschiedenis heeft ontwikkeld. Tegenover de metafysische geschiedvisies, die Von Humboldt bekritiseerde omdat ze de mens te zeer als een rationeel wezen en niet als een natuurproduct zien, stelde hij zijn 'Physik' van de geschiedenis. De inzet van de kritiek op de wijsgerige systemen die uit de Verlichting zijn voortgekomen, ligt dus bij Löwith op hetzelfde vlak als bij Von Humboldt: de antropologie. In een systeem als dat van Hegel wordt aan de natuurlijke krachten die in de geschiedenis werkzaam zijn, voorbij gezien. Von Humboldt onderscheidde drie van dergelijke krachten: de natuur van de dingen (waaronder ook die van de mens is begrepen), de bewuste bedoelingen van de mensen en het toeval. Bij Löwith kunnen, zoals hiervoor bleek, evenzeer drie 'natuurlijke krachten' onderscheiden worden, die voor het grootste deel overeenkomen met die van Von Humboldt: de menselijke geïntendeerde handelingen (op basis van de gelijkblijvende menselijke natuur – zie hieronder), de dynamiek die deze handelingen opneemt in een dialectisch gebeuren en het toeval.

De problematiek die een dergelijke visie met zich meebrengt, wordt op een

³²⁶ B.P. Riesterer, *Karl Löwith's view of history*, 20 laat zien dat dit een implicatie is van het duale karakter dat Löwith aan de mens toekent (zie verderop in deze studie).

³²⁷ 'Die Dynamik der Geschichte', 323/324 en 328; 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 427/428; 'Weltgeschichte und Heilsgeschehen' in: SS 2 240-279, aldaar 274-279.

³²⁸ 'Philosophische Weltgeschichte?', 259-262.

bijzonder illustratieve manier duidelijk als we letten op een element in de beschouwingen van Von Humboldt dat bij Löwith niet aanwezig is. Von Humboldt laat namelijk ruimte voor de scheppingskracht van het sterke individu die de dingen naar zijn hand zet.³²⁹ Deze scheppingskracht doorbreekt de natuurlijke grenzen en brengt daarmee dingen tot stand die de natuur uit zichzelf niet kent. Löwith kent een dergelijke, uit de Romantiek stammende, notie niet. Toch wordt hierin een probleem zichtbaar dat ook in Löwiths beschouwingen een belangrijke rol blijken te spelen, namelijk dat van de menselijke vrijheid en de grenzen van de natuur. Geformuleerd in de terminologie van Löwiths wijsgerig denken betekent dit de vraag naar de verhouding tussen mens en natuur, waarop we al in een eerder stadium gestoten zijn. In het volgende hoofdstuk zal op dit essentiële onderdeel van zijn denken en van deze studie nader ingegaan worden.

Het historisme denkt de geschiedenis als een proces van vooruitgang, dat aan voortdurende verandering onderhevig is en waarin dus niets zichzelf gelijk blijft. Löwith keert zich in de karakteristieken van de geschiedenis in haar natuurlijkheid zoals die in zijn werk te vinden zijn, tegen deze historicistische beschouwingswijze van de geschiedenis. De natuurlijke geschiedenis heeft in de eerste plaats niet als belangrijkste kenmerk de voortdurende verandering waarin niets zichzelf gelijk blijft en kent in de tweede plaats niet de idee van een universele en lineair gedachte vooruitgang. Löwith wijst herhaaldelijk juist op het gelijkblijvende en zich herhalende in de geschiedenis. De vorm van de gebeurtenissen mag anders zijn, maar wezenlijk gebeurt er in de geschiedenis voortdurend hetzelfde. De val van Berlijn in 1945 is niet wezenlijk anders van karakter dan de val van Rome vele eeuwen eerder (410). Het verschil tussen beide gebeurtenissen ligt niet in die gebeurtenissen zelf, maar in de interpretatie ervan.³³⁰ Het moderne historische denken ziet alleen de tijdsafstand tussen de val van beide steden en maakt het zichzelf onmogelijk het gelijkblijvende te zien. Het is niet meer in staat 'das Einst der Vergangenheit mit dem Einst der Zukunft zusammenzudenken'. Löwith verwijst ter illustratie hiervan naar de grote Romeinse veldheer Scipio, die Carthago heeft ingenomen. Nadat hij deze stad veroverd had, riep hij uit dat Rome hetzelfde lot zou kunnen treffen. Een moderne, historicistisch denkende staatsman haalde het niet in zijn hoofd om na de val van Berlijn een dergelijke uitspraak ten aanzien van Moskou of Washington te doen! De natuurlijke 'wet' in de geschiedenis, die volgens Löwith zowel in het christelijke geloof als in het Griekse denken gekend werd, leert dat er in de geschiedenis de natuurlijke cyclus van ontstaan,

³²⁹ Zie voor Von Humboldt: 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 428-432; 'Philosophische Weltgeschichte?', 258-259.

³³⁰ Een parallel ten opzichte van deze opmerking over het gelijkblijvende in de geschiedenis is te vinden in 'Natur und Humanität des Menschen', 266 waar hetzelfde ten aanzien van de menselijke natuur gezegd wordt: de menselijke natuur is op zich niet veranderd, maar wel het menselijk bewustzijn van zichzelf.

bloeien en vergaan heerst.³³¹

De basis voor deze karakteristiek van de geschiedenis is gelegen in de onveranderlijkheid van de menselijke natuur. De mens als natuurlijk wezen is onveranderlijk en grondt daarmee ook de veranderingen die zich in de geschiedenis voordoen. Doordat de menselijke natuur zichzelf gelijk blijft te midden van allerlei veranderingen die zich voltrekken, is er sprake van continuïteit in de geschiedenis. Wanneer er in de geschiedenis niet de gelijkblijvende natuur van de mens was, zou er geen verandering mogelijk zijn. Alleen iets wat blijvend is, kan veranderen. Anders zou het voor ons onmogelijk zijn andere mensen en culturen uit andere tijd überhaupt te begrijpen. De rode draad van de continuïteit die door de geschiedenis heen loopt, wordt dus gespannen door de menselijke natuur. Löwith omschrijft deze continuïteit met het begrip 'Dauer' en duidt dat aan als de meest elementaire vorm van de geschiedenis.³³²

Het mag duidelijk zijn dat binnen een dergelijk concept van wat geschiedenis naar haar natuurlijkheid is, voor een procesmatige vooruitgangsidee geen ruimte is. Daarin is immers slechts sprake van een voortdurende verandering waarin de geschiedenis in een proces van vooruitgang onderweg is naar een einddoel. Deze afwijzing van een universele vooruitgang 'im Singular' leidt er bij Löwith echter niet toe het begrip vooruitgang als zodanig af te wijzen en uit zijn beschouwingen te weren. Tegenover de vooruitgang 'im Singular' stelt hij een meervoud van vooruitgangen: 'im Plural'. Een hangbrug, om het voorbeeld van Löwith zelf te gebruiken, kan altijd nog verbeterd worden en dan is er sprake van vooruitgang. Op diverse terreinen kunnen zo vooruitgangen waargenomen worden in de geschiedenis. Een dergelijk begrip van vooruitgang doet de geschiedenis niet buiten de natuur vallen; Löwith baseert het namelijk, net zoals dat hiervoor voor de geschiedenis in het algemeen gold, op de menselijke natuur. Het streven naar vooruitgang is onlosmakelijk met die menselijke natuur verbonden doordat die als onvolmaakt wezen streeft naar vervolmaking.³³³

Door de antropologie aan te wijzen als de toegangspoort voor het verstaan van de geschiedenis valt Löwith terug op de historische beschouwingen van Burckhardt die al eerder aan de orde zijn geweest. De invloed van Burckhardt in deze is ook merkbaar in het gebruik van de termen continuïteit en 'Dauer'. Toch is het immanent-historische standpunt van Burckhardt niet zonder meer als Löwiths uiteindelijke positie te beschouwen. Dat bleek al bij de analyse in paragraaf 5.2. van zijn verhouding tot Burckhardt en de wijzigingen die zich daarin hebben voorgedaan. Nu kan echter ook vanuit Löwiths eigen concept duidelijk gemaakt worden dat een immanent-historisch standpunt problemen oproept. Om zich te oriënteren in de geschiedenis moet de mens zich op dat-

³³¹ 'Die Dynamik der Geschichte', 321-322; citaat op 321.

³³² 'Mensch und Geschichte', 356-360.

³³³ 'Das Verhängnis des Fortschritts', 394-395.

gene richten wat ‘in sich selber Bestand und, in der Zeit, Dauer hat’.³³⁴ Wanneer nu die continuïteit echter zijn basis heeft in de menselijke natuur zelf, heeft het er alle schijn van dat de mens naar zichzelf terug verwezen wordt en er geen horizon bestaat buiten die van de mens. Het bekende beeld van de baron van Münchhausen die zich aan zijn eigen haren uit het moeras wilde trekken, lijkt hier van toepassing te zijn. Maar Löwith's wijsgerige onderneming had nu juist als doel dit verlichte antropocentrisme de grond onder de voeten weg te halen. Daarom lijkt het conceptualiseren van een omvattender natuurbegrip dat zowel de mens als zijn geschiedenis insluit een onvermijdelijk gevolg van zijn inzet te zijn. Vanuit deze optiek wordt de latere kritiek op Burckhardt ook begrijpelijk. Opnieuw stuiten we hier op de problematiek die alles te maken heeft met de relatie tussen mens en natuur, die het onderwerp van het volgende hoofdstuk zal vormen.

Dynamiek, dialectiek, toeval, continuïteit: met deze kernwoorden is de geschiedenis in haar natuurlijke oorspronkelijkheid getekend. Zó is de geschiedenis, bevrijd van en voorafgaand aan ideologische interpretaties. Deze geschiedenis heeft het historisme uit het oog verloren. Het zij hier herhaald dat deze ‘natuurlijke’ visie op de geschiedenis staat of valt met de strikte scheiding tussen geloof en weten. De geschiedenis als natuurlijk gegeven beschouwen, betekent een blijven binnen de grenzen die in de wijsbegeerte aan de rationaliteit zijn gesteld, het afstand doen van door al of niet gesecculariseerd geloof of ideologie geïnspireerde interpretaties en houdt daarmee een afscheid nemen in van de metafysica als zodanig.

5.5 Vooroordeel, interpretatie en werkelijkheid³³⁵

In paragraaf 5.3 is al duidelijk geworden dat in Löwith's visie het historisme ook in kentheoretisch opzicht als een laakbaar wijsgerig standpunt te beschouwen valt. Daarbij is ook verwezen naar een woordcombinatie die in Löwith's eigen werk herhaaldelijk voorkomt wanneer deze materie aan de orde komt: de ‘Sache selbst’. Hoewel hij zich in zijn werk niet in den brede heeft uitgelaten over de kentheoretische consequenties van zijn denken is het mogelijk de gegevens die in de genoemde paragraaf naar voren gebracht zijn in breder verband te plaatsen.

Uit de zeer spaarzaamelijke gegevens die betreffende deze materie voorhanden zijn, blijkt dat analoog aan de ontwikkeling van zijn verhouding tot het historisme zoals die is geschetst in paragraaf 5.2 zijn kentheoretische noties zich gewijzigd hebben. In zijn vroege werk zijn twee artikelen te vinden, beide afkomstig uit 1930, waarin korte gedeelten voorkomen die voor de hier aan de

³³⁴ ‘Mensch und Geschichte’, 357.

³³⁵ Ook voor deze paragraaf geldt dat een gedeelte eerder verschenen is in het artikel van mijn hand ‘Karl Löwith: op zoek naar het natuurlijk fundament’.

orde zijnde materie van belang zijn. Daarin gaat Löwith namelijk in het kader van de bespreking van de verhouding tussen filosofie – en dan met name de fenomenologie – en protestantse theologie, in op de rol van het vooroordeel. In het eerste artikel, ‘Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie’ verwijst hij naar de ‘sogenannte ‘Sache selbst’ en stelt dat deze zich niet zomaar ‘‘unverdeckt’ und ‘an ihr selbst’ zeigt’. Ook de filosofie heeft haar vooroordelen. Toch wijst Löwith op de mogelijkheid van een interpretatie die in zekere zin vrij is van vooroordelen. Daarmee doelt hij echter niet op een wijsbegeerte die zich ontdaan heeft van alle vooroordelen en daarmee een vergaande graad van objectiviteit heeft bereikt. Löwith heeft het oog op een ‘Überlegenheit’ over de eigen vooroordelen, die niet ontstaat door ‘*Abschaffung* der Vorurteile, sondern durch ihre *bewußte Anerkennung*’. Door zich bewust te worden van haar vooroordelen is de filosofie er geen gevangene meer van; in die zin is zij vrij van haar vooroordelen.³³⁶

In de interpretatie van de werkelijkheid kunnen we het dus niet stellen zonder vooroordelen, die het interpretatieproces richting geven. De filosoof moet integendeel op een bewuste manier zijn subjectiviteit inbrengen. Die subjectiviteit is onontkoombaar en daarom kan men zich afvragen of het zin heeft te spreken over een ‘‘objektive’ und ‘natürliche’ Interpretation des menschlichen Lebens’.³³⁷ Veelzeggend in dit citaat is het gebruik van het woord ‘natuurlijk’ als aanduiding voor het ideaal van een objectieve interpretatie van de werkelijkheid en de afwijzing van de mogelijkheid tot een dergelijke kennis te komen. Op grond van datgene wat in de voorafgaande paragraaf over de geschiedenis naar haar natuurlijke hoedanigheid is gezegd en wat in het navolgende nog naar voren gebracht zal worden, is duidelijk dat juist op dit punt er bij de latere Löwith een wijziging op zal treden, hoeveel continuïteit er verder ook moge zijn.

Het diltheyaanse karakter van Löwiths beschouwingen in zijn vroege periode komt ook hier naar voren. Dat wordt duidelijk wanneer hij ingaat op de juistheid van de vooronderstellingen, in dit verband van die betreffende het ‘maßgebenden Existenzideal’. De enige instantie waaraan een dergelijk ideaal op zijn juistheid getoetst kan worden, is gelegen in het leven zelf³³⁸ – ‘das fundamentalste Vorurteil’ – en dat leven is historisch van aard.³³⁹ De latere Löwith zou op dit punt van de redenering gekomen ogenblikkelijk de vraag naar de waarheid van de interpretatie of het vooroordeel opgeworpen hebben en die beantwoord hebben met een verwijzing naar de ‘Sache selbst’ in zijn natuurlijkheid, die aan alle interpretaties en vooroordelen voorafgaat. Dat kan

³³⁶ ‘Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie’ in: *SS* 3, 1-32; aldaar 29 (cursief van Löwith zelf).

³³⁷ ‘Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie’ in: *SS* 3, 33-95; aldaar 40/41.

³³⁸ *Ibidem*, 41.

³³⁹ ‘Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie’, 29/30.

hij in deze vroege fase van zijn denken echter niet, omdat hij in het spoor van Dilthey het menselijke bestaan als een historisch bestaan kwalificeert.

In zijn in 1952 verschenen en al meerdere malen aangehaalde artikel 'Die Dynamik der Geschichte und der Historismus' gaat Löwith in het kader van een bespreking van de verhouding tussen zijn en bewustzijn, in op de plaats van de interpretatie, toegespitst op die van de geschiedenis. Hij stelt dit thema aan de orde door een onderscheid te maken tussen 'Geschichte' en 'Historie'. Het eerste woord duidt op het historische gebeuren zelf, het tweede op het daarover neergeschreven verhaal. Het Duitse taaleigen lijkt daarmee een onderscheid tussen de geschiedenis zelf en de daarop betrokken interpretatie toe te laten. In eerste instantie benadrukt Löwith echter in zijn analyse de plaats van de interpretatie in het tot stand komen van datgene wat we geschiedenis noemen. Die interpretatie heeft in dat proces zelfs het primaat. Voor alle hermeneutische overwegingen en beslissingen ligt al een interpretatief moment, namelijk in het bepalen van wat als historisch gelden mag. Het werkelijk historische is dus geen objectief gegeven, maar betrokken op de interpretatie. Alleen in het interpreterende proces krijgt het gestalte. Het onderscheid tussen 'Historie' en 'Geschichte' lijkt daarmee dubieus te zijn geworden.³⁴⁰

Tot zover is zijn argumentatie voor een groot deel vergelijkbaar met het hierboven geanalyseerde standpunt dat hij in de jaren dertig innam. Zonder de interpretatie leidende vooronderstellingen kunnen we niet komen tot de bepaling van datgene wat werkelijk historisch is. Op dit punt gekomen voert Löwith echter een onderscheid in binnen de veelheid aan interpretaties. De vraag naar het waarheidsgehalte ervan zorgt voor dit onderscheid. Perspectieven kunnen zich niet onttrekken aan het waarheidscriterium. Het feit dat ze een bepaald perspectief bieden, geeft nog in het geheel niet de garantie dat ze ook waar zijn. Een perspectief dat aan het waarheidscriterium niet voldoet, sluit de toegang tot de geschiedenis juist af. 'Es gibt Blickrichtungen, die an der Sache vorbeisehen, und Vorurteile die falsch sind, während andere sich bewähren und bewahrheiten.'³⁴¹ Omdat ze niet allemaal evenveel aanspraak kunnen maken op waarheid, is het ook onmogelijk alle perspectieven in een omvattende eenheid samen te brengen. De gedachte dat de optelsom van alle perspectieven op een – historisch – fenomeen de waarheid ervan aan het licht brengt, berust in feite op een opgeven van de vraag naar juistheid en waarheid.³⁴² Achter die veelheid verdwijnt de geschiedenis in haar oorspronkelijke gestalte. Löwith maakt hier dus een wending van het belang van de interpretatie naar de vraag naar de geschiedenis zelf die aan alle interpretatie voorafgaat. Die geschiedenis blijft wezenlijk onberoerd door de veelheid aan interpretaties; zij is niet positivistisch, noch marxistisch, noch christelijk, maar zichzelf. Zij is datgene

³⁴⁰ 'Die Dynamik der Geschichte', 298/99.

³⁴¹ 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 420.

³⁴² 'Natur und Humanität des Menschen', 291: 'Aber die Welt ist niemals die 'unsere' oder das Insgesamt menschlicher Perspektiven für sie'.

wat ze van nature is. Zonder die geschiedenis kan er van enige perspectiefvorming geen sprake zijn.³⁴³

Hier wordt duidelijk waar het accent in Löwiths denken is komen te liggen. Het is niet zo dat hij het belang van de vooronderstelling ontkent of wegrede-neert, maar daarmee is het laatste woord niet gezegd. Dat wordt gegeven door de vraag naar juistheid en waarheid, naar de 'Sache selbst'.³⁴⁴ Wanneer het wijsgerige denken zich niet meer laat leiden door dit primaat kan het niet veel anders meer dan zich beperken tot 'Verstehen' en 'Deuten'. In het historische karakter dat dit 'Verstehen' kenmerkt, ligt dan ook de kern van Löwiths kritiek op het hermeneutische denken van bijvoorbeeld Gadamer.³⁴⁵ Dit denken is niet meer in staat te onderscheiden tussen juiste en onjuiste vooronderstellingen, omdat het met zijn historicistische uitgangspunt aan elk vooroordeel – historische – waarheid toe moet kennen. Het waarheidscriterium, gefundeerd in de kennis van de dingen zelf, wordt opgegeven; de dingen bestaan in een universele hermeneutiek als die van Gadamer immers niet meer buiten hun historische verschijningsvormen om, daarin zijn ze wat ze zijn. Het hermeneutische denken zoals dat in het voetspoor van Dilthey tot ontwikkeling is gekomen, gaat dus enerzijds haar filosofische boekje te buiten door zich niet aan het kantiaanse onderscheid van geloven, menen en weten te houden, anderzijds doet het de filosofie tekort door de vraag naar waarheid op te geven.

Löwiths positie in de onderhavige problematiek lijkt een zekere dubbelheid eigen te zijn. Enerzijds blijft hij het belang van het vooroordeel en daarmee van het bewustzijn van het kennende en interpreterende subject erkennen, anderzijds wil hij achter die subjectiviteit die aan het vooroordeel eigen is terug door aan de 'Sache selbst' een realiteit toe te kennen die het mogelijk maakt de vooronderstellingen op hun waarheidsgehalte te bevragen. 'Waarheid' staat hier dus voor de correspondentie tussen de uitspraken van het subject en de eigenheid van het object. Vanwege dit tweede – en zwaarstwegende – aspect van zijn denken lijkt hij in debat met Gadamer het verlichte vooroordeel tegen het vooroordeel te verdedigen.

Toch gaat Löwith met name in zijn latere publicaties zoals *Gott, Mensch und Welt* nog een stap verder en trekt hij de consequentie van zijn eigen kritiek op het westerse denken. In feite is een weergave van Löwiths ideeën in termen van subject en object niet geheel juist te noemen. Het concept van een omvat-tende natuur impliceert namelijk een kentheoretisch realisme en een niet historisch of door middel van een aan de werkelijkheid opgelegd model bemiddelde, directe wijze van kennen. Daarmee wil hij achter de door Descartes aangebrachte scheiding tussen *res cogitans* en *res extensa* teruggaan en komen tot een direct aanschouwen van de orde die de wereld eigen is. Zijn kritiek op het cartesisaanse denken was immers dat het de wereld tot beeld maakt, tot een

³⁴³ 'Vermittlung und Unmittelbarkeit', 216; 'Die Dynamik der Geschichte', 300/1.

³⁴⁴ 'Mensch und Geschichte', 358.

³⁴⁵ 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 467.

ontwerp van het kennende subject. Er valt dan vervolgens niet meer uit te maken welk ontwerp overeenkomt met de wereld zelf, omdat de directheid van het beleven van de wereld verloren is gegaan. Dit directe kennen van de wereld is zintuiglijk van aard, want alleen in de – zintuiglijke – ‘Erscheinung’ komt ook het wezen van de dingen te voorschijn. Het moderne denken daarentegen in de lijn van Descartes en Kant zoekt dat wezenlijke niet in de verschijning zelf, maar erachter.³⁴⁶

De kentheoretische noties die in het werk van Löwith te vinden zijn, blijken hun ontologische basis te hebben in de idee van een alomvattende natuur waarin mens en geschiedenis begrepen zijn. Deze eenheid en samenhang fungeren als de basisvoorwaarde voor het directe kennen zoals dat hierboven is beschreven. Wanneer die eenheid breekt, valt ook de mogelijkheid weg de scheiding tussen subject en object te boven te komen en verdwijnt vervolgens ook het criterium dat het mogelijk maakt te onderscheiden tussen ware en onware interpretaties. Juist op dit punt vallen enkele – voorlopige – opmerkingen te maken die opnieuw duidelijk kunnen maken waarin de spanning in Löwiths denken gelegen is.

De moderne Europese mens is niet in staat de wereld te kennen op de directe wijze waar Löwith op doelt. De verklaring daarvoor is de historische ontwikkeling die zich in het Westen heeft voorgedaan. De wereld is voor ons niet meer de wereld in zijn natuurlijke oorspronkelijkheid. Dit roept echter wel de vraag op of de macht van de geschiedenis dan toch niet dermate groot is dat die in staat is de toegang tot een natuurlijk kennen van de werkelijkheid te sluiten. In termen van zijn en bewustzijn zou dit betekenen dat het bewustzijn het zijn, in dit geval het natuurlijke zijn, wel degelijk voor een groot deel mee kan bepalen. De verhouding tussen beide is dan niet zo eenduidig als Löwith in feite aan zou moeten nemen. Daarop wijst overigens al een opmerking als deze: ‘Wir stehen somit vor der paradoxen Sachlage, daß einerseits das, was wirklich in der Geschichte geschieht, nicht auf unser historisches Bewußtsein angewiesen ist (...) und daß andererseits die Art und Weise unseres historischen Bewußtseins das wirkliche Geschehen mitbestimmt’.³⁴⁷ Als we de kern van Löwiths denken naderen, blijkt de geschiedenis zich toch onweerstaanbaar op te dringen en zich niet zonder meer te voegen in een organisch natuurlijk verband. Het ‘en’ tussen natuur en geschiedenis zou ook bij Löwith wel eens problematischer kunnen zijn dan de stelligheid van zijn uitspraken suggereert.

Naar aanleiding van het problematische ‘en’ tussen natuur en geschiedenis doet zich de vraag voor of er in feite geen sprake is van twee geschiedenissen in Löwiths denken. Enerzijds poneert hij met kracht de ‘Sache selbst’, de natuurlijke geschiedenis; anderzijds is er de geschiedenis van de interpretaties. In het artikel over de dynamiek in de geschiedenis komt deze dubbelheid in Lö-

³⁴⁶ *Gott, Mensch und Welt*, 13/14.

³⁴⁷ ‘Geschichte und historisches Bewußtsein’, 421.

withs geschiedenisbegrip duidelijk naar voren. Enerzijds spreekt hij daar over de geschiedenis als een dynamisch gebeuren, de geschiedenis in haar natuurlijkheid dus; anderzijds verwijst hij naar de geschiedenis als product van interpretatie. Deze twee lijken elkaar maar met moeite te kunnen raken, daar Löwith tegelijkertijd duidelijk maakt dat de geschiedenis als dynamisch gebeuren onafhankelijk is van de vertelde geschiedenis. Zij is absoluut zelfstandig.³⁴⁸ Dit suggereert een basale geschiedenis van een zelfstandige natuurlijke werkelijkheid die ‘an sich’ waar is en een geïnterpreteerde geschiedenis die waar of onwaar kan zijn.³⁴⁹ Het waarheidscriterium daarin wordt echter twijfelachtig als die ‘eerste geschiedenis’ (de term is ontleend aan M.C. Smit³⁵⁰) in feite niet vatbaar is voor interpretaties. Hoe is het dan mogelijk de geïnterpreteerde geschiedenis te relateren aan die ‘eerste geschiedenis’ om zodoende de pluraliteit van meningen te doorbreken? Daarmee komt echter ook de omvattendheid van de natuur zoals die door Löwith blijkens de analyse in het voorafgaande wordt vastgehouden, in het gedrang. Het geconstateerde onderscheid tussen twee geschiedenissen roept immers het beeld op van een basale natuurlijke geschiedenis en een tweede geschiedenis van de interpretaties. Als de natuurlijke geschiedenis alleen als basaal aan te merken valt, kan deze niet tegelijkertijd alomvattend zijn. De vraag laat zich ook anders stellen – en verwijst dan weer naar de antropologie –, namelijk als volgt: in hoeverre blijft de mens, want die is immers de bron van de interpretaties, binnen de omvattendheid van de natuur?

Wanneer we dit verbreden tot de relatie tussen interpretatie en werkelijkheid in haar algemeenheid lijkt het erg moeilijk te worden de wereld in haar natuurlijkheid als toetssteen te beschouwen voor de waarheid dan wel onwaarheid van vooroordelen en wereldbeelden. De twijfelachtigheid of Löwiths denken op dit punt overeen te houden valt, wordt dus nog vergroot wanneer we het benaderen vanuit de relatie tussen de mens en de natuur. De macht van de geschiedenis die zich uit Löwiths denken niet weg bleek te laten drukken, komt in feite voort uit de spanning die de relatie tussen mens en natuur kenmerkt. Als de mens zich niet restloos zou voegen binnen de natuurlijke orde en daarmee niet in een zinvolle samenhang met de natuurlijke werkelijkheid zou staan, zou de bodem onder Löwiths beschouwingen wegvallen. Hoe kan een mens buiten deze samenhang op de omschreven directe wijze weet hebben van de orde en hoe kan hij dan nog onderscheiden tussen juist en onjuist, goed en kwaad? De onmiddellijkheid van het kennen valt weg; aan – historische – Vermittlung lijkt niet te ontkomen. Opnieuw wordt duidelijk dat de relatie tussen mens en natuur het springende punt is in Löwiths wijsgerige denken. De beslissing valt in de antropologie.

³⁴⁸ ‘Die Dynamik der Geschichte’, 328.

³⁴⁹ Vergelijk Riesterer, *Karl Löwith's view of history*, 80/1.

³⁵⁰ M.C. Smit, *De eerste en tweede geschiedenis. De nagelaten geschriften van Meijer C. Smit* (Amsterdam 1987).

5.6 Historiciteit bij Löwith

Na al het voorgaande waarin vanuit diverse invalshoeken Löwiths negatieve verhouding tot het historisme is geschetst, wordt de vraag naar het histori(sti)sche karakter van zijn eigen wijsgerige onderneming steeds dringender. In hoeverre biedt zijn visie een alternatief dat zich op aanvaardbare wijze losgemaakt heeft van het historische denken? Het gaat bij de beantwoording van die centrale vraag om een aantal aandachtspunten. Allereerst is daar de vraag naar de relatie van zijn wijsgerige denken tot de historische omstandigheden waarbinnen het is ontstaan. Hoe tijdloos, met andere woorden, is zijn vragen naar de onveranderlijke natuur? Daarbij valt ook de vraag te stellen in hoeverre Löwith historisch gegroeide omstandigheden als standen van zaken waar niet zomaar omheen gegaan kan worden, erkent. Neemt hij, met andere woorden, het in een proces van een aantal eeuwen gegroeide historische denken dermate serieus dat hij er in zijn denken niet op aprioristische wijze afstand van neemt door zich te wenden naar het klassieke denken? Daarmee hangt het tweede punt samen. Het heeft er alle schijn van dat Löwiths concept van een alomvattende natuur niets anders wil zijn dan een terugkeer naar het (pre-socratische) denken van de klassieke oudheid. Dat zou echter betekenen dat een bepaalde historische periode als het ware bemiddelaar is van de – natuurlijke – waarheid. En daarmee zou zijn opvatting ongewild in een historische afhankelijkheidspositie terechtkomen. De vraag is dus hoe zijn beroep op het klassieke Griekse denken functioneert. Bij deze problematiek is het belangrijk aandacht te besteden aan Löwiths relatie tot Nietzsche, door wie hij is geïnspireerd, maar van wie hij later ook afstand heeft genomen.

De biografische gegevens zoals die in de inleiding staan vermeld, maken duidelijk dat de gebeurtenissen in Duitsland gedurende de periode 1933-1945 het leven van Löwith in directe zin geraakt hebben. Het ligt voor de hand te veronderstellen dat zo'n ingrijpende episode in iemands leven zijn sporen nalaat in het werk van die persoon. Bij Löwith is dat opvallend genoeg echter niet het geval. In zijn wijsgerige werk (ik laat het autobiografische *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* hier voorlopig buiten beschouwing) zijn niet of nauwelijks verwijzingen naar de nazistische periode uit de Duitse geschiedenis te vinden. De gruwelijke gebeurtenissen, waaronder uiteraard de shoah, lijken in ieder geval op het eerste gezicht het wijsgerige denken van de jood Löwith niet beïnvloed te hebben. Zeven jaar na de Tweede Wereldoorlog merkt hij in zijn artikel 'Die Dynamik der Geschichte und der Historismus' slechts op dat degenen die deze periode meemaakten in de loop van zeven jaar al weer een ander perspectief erop gekregen hebben dan ze tijdens de oorlog hadden.³⁵¹ De verwijzing naar de oorlogsomstandigheden dient dus uitsluitend

³⁵¹ 'Die Dynamik der Geschichte', 301; hetzelfde in 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 420.

om duidelijk te maken welke rol het perspectief speelt in de beoordeling van de inhoud van de geschiedenis. Elke andere gebeurtenis had hetzelfde doel kunnen dienen. In feite geldt hetzelfde voor zijn verwijzing naar de zelfmoord van veel joden in Duitsland onder het nationaal-socialisme.³⁵² Van deze uitwisselbaarheid is geen sprake aan het slot van het gedeelte over Joachim van Fiore in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Daar trekt Löwith de lijn van Joachim met zijn trinitarische driedeling van de geschiedenis door naar het Derde Rijk van Hitler. ‘Das dritte Testament der Joachiten erschien als “Dritte Internationale” wieder und als “Drittes Reich”, verkündet von einem *Dux* oder Führer, der als Erlöser bejubelt und von Millionen mit “Heil” begrüßt wurde.’³⁵³ Wellicht het meest opvallend in dit kader zijn de vermeldingen van het jodenprobleem en de ambtenarenwet – twee verwante zaken die Löwiths bestaan op het moment van schrijven direct raakten! – in het artikel over Carl Schmitt uit 1935. In hetzelfde artikel maakt hij duidelijk dat het decisionisme zoals dat werd uitgedragen door Schmitt en Heidegger ‘die Entscheidung für Hitlers Entschiedenheit’ de weg bereid heeft.³⁵⁴

Aan het slot van zijn autobiografie verwijst hij bijzonder duidelijk naar het zogeheten jodenvraagstuk³⁵⁵. Hij schrijft daar dat hij zich van de Duitse methoden heeft afgewend vanwege de behandeling die de joden daar ten deel gevallen is. Hij karakteriseert deze behandeling als ‘die offenkundigste Seite des prinzipiellen Barbarentums’ en als ‘Entmenschung des Menschen’. Het gaat hem in deze vermelding van de nationaal-socialistische barbarij echter niet om het feit dat hij er persoonlijk door getroffen is, maar om de algemene betekenis ervan als kenmerkend voor de ‘Erhebung’ in Duitsland.³⁵⁶ De enige keer dat er werkelijk sprake is van een scherpe reactie op tegen hem persoonlijk genomen maatregelen, betreft het de ‘J’ die in zijn paspoort gestempeld werd en het feit dat hij gedwongen werd de naam Israël toe te voegen aan zijn voornamen. Voor hem betekenden deze maatregelen dat er een stempel op hem gedrukt werd: ‘Ecce homo! Gebt acht, er gehört nicht zu uns, sondern zum Auswurf der Menschheit, und ihr könnt machen mit ihm was ihr wollt!’. Met het Duitse staatsburgerschap wilde hij in 1941, toen hij in ballingschap

³⁵² ‘Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode’ in: *SS* 1, 399-417; aldaar 402. Dit gegeven moet hem echter zelf wel degelijk getroffen hebben: tot de Duitse joden die om aan deportatie te ontkomen zelfmoord pleegden, behoorde namelijk ook zijn eigen moeder. Ze heeft zich in 1943 vergiftigd. Zie B. Pansa, *Juden unter japanischer Herrschaft*, 80 en *Von Rom nach Sendai*, 168 noot 104.

³⁵³ *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 172.

³⁵⁴ ‘Der okkasionele Dezisionismus von C. Schmitt’, 53 (noot 69), 55 en 61 (aldaar citaat).

³⁵⁵ Het is tamelijk wrang in een werk uit 1941 van een Duitse jood de term ‘Lösung der Judenfrage’ tegen te moeten komen. Vergelijk echter het gedeelte uit de inleiding over zijn houding ten opzichte van joden en jood-zijn.

³⁵⁶ *Mein Leben in Deutschland*, 138.

zijn autobiografie schreef, daarom niets meer van doen hebben.³⁵⁷ Het is overigens ook opmerkelijk te noemen, dat Löwith in het begin van de jaren dertig zich volstrekt apolitek opstelde. Hij las zelfs geen krant en was zich niet bewust van het dreigende gevaar dat van de nazi-beweging uitging.³⁵⁸

Er is dus wel degelijk een aantal referenties in Löwiths werk aanwezig naar concrete historische feitelijkheden betreffende de nazi-periode in Duitsland, maar uit de vermelding ervan blijkt geen grote persoonlijke betrokkenheid. Ze dienen ter ondersteuning van het filosofische betoog. Geen moment wordt de indruk gewekt dat het wijsgerige denken zijn – negatieve – inspiratie aan deze gruwelijke gebeurtenissen ontleent. Löwiths wijsgerige ontwikkeling lijkt zich, als we op de in de vorige alinea voor het voetlicht gebrachte gegevens afgaan, los van de ingrijpende gebeurtenissen voltrokken te hebben, die zijn levensgang gemarkeerd hebben.

Hiervoor evenwel, in het kader van de bespreking van de ontwikkeling van Löwiths verhouding tot het historisme, is een dergelijk verband op wat minder directe wijze wel gesuggereerd. Daar bleek dat zich rond 1935 in Löwiths denken een wijziging voltrok in zijn opstelling tegenover het historisme. Hij keerde zich in die tijd af van een min of meer historicistisch, door Dilthey geïnspireerd standpunt en zocht naar een buiten de geschiedenis gelegen archimedisch punt. De nazistische machtsovername lijkt hem tot een dergelijke wijziging van standpunt gebracht te hebben. H. Timm meent hierin een parallel met Karl Barth waar te nemen: ‘Was für Barth die Apokalypse der Theologie im Bann der Anthropologie war, wurde für Löwith zur Apokalypse der Philosophie im Bann der Geschichte. Indirect offenbarte sich darin beiden, Barth und Löwith – denn auch sie haben, wie aus den überall anklingenden polemischen Bezugnahmen deutlich hervorgeht, 1933 ihre ‘geschichtliche Stunde’ erlebt – jenes ganz andere, das der eine glaubend Gott, der andere fragend den Kosmos nennt.’³⁵⁹ Timm meent dus uit het polemische karakter van Löwiths beschouwingen te kunnen concluderen dat er een verband bestaat tussen zijn vragen naar het onveranderlijke buiten de geschiedenis en de sociaal-politieke verhoudingen in het Duitsland van na 1933. Hoewel hij niet expliciet melding maakt van een bepaalde publicatie van Löwiths hand lijkt vooral zijn scherpe, onder pseudoniem gepubliceerde kritiek op Carl Schmitt in aanmerking te

³⁵⁷ Ibidem, 126-127.

³⁵⁸ Ibidem, 66. E. Sturm, ‘Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Paul Tillich und Karl Löwith’, 240 maakt een vergelijking tussen Tillich en Löwith op dit punt. Tillich was veel sterker op de gebeurtenissen van zijn tijd betrokken dan Löwith. Uit het vervolg van het artikel blijkt dat dit verschil in houding zich ook vertaalt in de wijze waarop beiden de geschiedenis beoordelen: Tillich vanuit participatie, Löwith vanuit distantie.

³⁵⁹ H. Timm, ‘Karl Löwith und die protestantische Theologie’ in: *Evangelische Theologie* 27 jrg. (1967), 573-594, aldaar 588/589. Overigens zij hierbij wel opgemerkt dat de ontwikkeling van Löwiths kosmologie van latere datum is.

komen. Riesterer wijst in het bijzonder op dit artikel, als hij aandacht besteedt aan de wijziging van Löwith's wijsgerige positie rond 1935.³⁶⁰ De meest duidelijke indicatie voor het bedoelde verband is te vinden in zijn autobiografische geschrift *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. In 'Noch ein Nachwort' blikt hij in 1941 terug op de ommekeer die zich in Duitsland in 1933 heeft voltrokken en zegt dan dat het feit van de nationaal-socialistische machtsovername hem tot herziening dwong 'der geistigen Richtung' waarin hij zich sinds zijn studiejaren had bewogen.³⁶¹ Het door Timm naar voren gebrachte verband met Barth wordt door Löwith zelf in zoverre bevestigd dat hij in hetzelfde geschrift zijn waardering voor Barths *Römerbrief* (het behoorde tot de 'am meisten erregenden Bücher' na de Eerste Wereldoorlog) en diens *Theologische Existenz heute* uitsprekt. In de enkele regels die hij in deze publicatie aan de *Römerbrief* wijdt, mag het voor de aard van Löwith's waardering kenmerkend zijn dat hij erop wijst dat Barths radicale theologie 'jede 'Entwicklung' des Christentums in der Wurzel verneint'.³⁶² Evenzo merkt hij naar aanleiding van het verschijnen van *Theologische Existenz heute* op dat dit geschrift zich als enige werkelijk verzette tegen de onstuimigheid van de tijd. De filosofie had er een voorbeeld aan kunnen nemen: ze had dan over 'Sein und Ewigkeit' en niet over 'Sein und Zeit' moeten spreken.³⁶³ Een verband tussen de ingrijpende gebeurtenissen in Duitsland in de jaren dertig en Löwith's wijsgerige ontwikkeling lijkt op grond van deze gegevens mijns inziens aan te nemen.³⁶⁴

³⁶⁰ B.P. Riesterer, *Karl Löwith's view of history*, 33.

³⁶¹ *Mein Leben in Deutschland*, 137.

³⁶² *Ibidem*, 25.

³⁶³ *Ibidem*, 36.

³⁶⁴ Zie over dit thema verder:

J.A. Barash, 'The sense of history: on the political implications of Karl Löwith's concept of secularization' in: *History and theory* 37 (1998) 69-82, aldaar 76. Hij ziet Löwith's secularisatiethese in de eerste plaats als een poging het verband te begrijpen tussen het nazisme en het historische denken.

Boeiend is in dit verband het gedeelte over Löwith in het boek van M. Jaeger, *Autobiographie und Geschichte*, dat de veelzeggende titel draagt 'Karl Löwith's Bekehrung – von Nietzsches Radikalität zu Burckhardts Resignation'. Hij beschrijft daarin dus, met name naar aanleiding van Löwith's autobiografische *Mein Leben in Deutschland*, zijn verandering onder de druk van de gebeurtenissen in de jaren dertig als een bekering van Nietzsche naar Burckhardt (passim, maar zie vooral 150/151, 175 en 202).

W. Klaghofer, 'Skepsis – Resignation – Frage', 360 verbindt de opkomst van het nationaal-socialisme en Löwith's vraag naar een 'sicherbarer Humanität' met elkaar en ziet daarin een parallel met de reactie van Nietzsche in de negentiende eeuw.

B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 11: de gebeurtenissen die leidden tot zijn emigratie in 1936 toonden hem de 'totale Unverlässigkeit der eigenen Kultur' en forceerden 'seine Wende zu einer Philosophie der natürlichen Welt'.

Enkele critici van Löwith zijn echter nog een stap verder gegaan in het leggen van een relatie tussen de wijsgerige opvattingen van Löwith en de historische omstandigheden waarbinnen deze ontwikkeld werden. In een bespreking van Löwiths *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung* stelt Wolfgang Heise dat Löwiths vraag naar de onveranderlijke natuur ‘in der geschichtlichen Erfahrung von der Instabilität und Unzuverlässigkeit des wechselnden Geschicks geboren ist’. Uit Löwiths afwending van de geschiedenis zou de onmacht blijken ten aanzien van een overweldigend historisch proces. Vanuit een orthodox-marxistisch interpretatiekader vult hij deze ervaring verder in als ‘Erfahrung des Widerspruchs zwischen ideologisch-sozial geprägten Ordnungs- und Stabilitäts erwartungen auf der einen, dem revolutionären und katastrophenreichen Prozeß unserer Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus auf der anderen Seite’.³⁶⁵ Hij baseert zich op een citaat uit een Exkurs bij het artikel ‘Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach’, waarin Löwith opmerkt dat de ervaring van geschiedenis ‘in der Tat ein möglicher Anlaß und Anstoß’ is ‘sich Umfassenderem und Verlässlicherem zuzuwenden, als es das Auf und Ab der wechselnden Geschehnisse der Geschichte ist’.³⁶⁶ Afgezien van het feit dat Löwiths uitlatingen niet in het minst in de richting wijzen van een uit orthodox-marxistische ideologie voortkomende interpretatie, is het maar de vraag in hoeverre dit citaat überhaupt als een affirmatie kan worden opgevat van de stelling dat Lö-

H. Syse, ‘Karl Löwith and Eric Voegelin on christianity and history’, 253 ziet een parallel met Voegelin: ‘in both Löwith and Voegelin we find an attempt to return to classical and Christian sources of political thought in order to counteract the totalitarian tendencies of the twentieth century’.

R. Wolin, *Heideggers children* behandelt de vier leerlingen van Heidegger die aan de orde komen, grotendeels vanuit het perspectief van de verschrikkingen die achter hen lagen en waar hun leermeester zich mee had geafficheerd (zie bijvoorbeeld de inleiding en specifiek voor Löwith pagina 72-74).

Duidelijk eenzijdig is W. Schwentker, die in zijn artikel ‘Karl Löwith und Japan’, 443 suggereert dat de ervaringen in Japan, waar Löwith kennis maakte met het oosterse denken, van doorslaggevend belang waren in de verandering van zijn geschiedfilosofische standpunt. Op dit punt verschaft Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 157 meer helderheid. Hij ziet zowel de confrontatie met de oosterse cultuur als die met de Amerikaanse als invloedrijke factoren: ‘In Japan wird Löwith durch Konfrontation mit einer anderen Kultur die Möglichkeit bewußt, die Welt nicht als Gegenstand menschlichen Tuns zu verstehen, sondern – umgekehrt – den Menschen als abhängig vom größeren, machtvollen Zusammenhang Welt wahrzunehmen. In der amerikanischen Tradition christlichen Denkens findet Löwith in sichtbarer Form die Verwandtschaft zwischen Eschatologie und dem Fortschrittsglauben der Neuzeit’ (zie ook pagina 170).

³⁶⁵ W. Heise, ‘Aufgeklärte Gegenauflärung’ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 16 (1968), 1347-1355, aldaar 1348 en 1352.

³⁶⁶ ‘Vermittlung und Unmittelbarkeit’, 216.

withs beroep op de kosmos als alomvattende eenheid zijn achtergrond heeft in een crisisherfing van de geschiedenis. In de eerste plaats ziet hij een dergelijke ervaring als een *mogelijke* aanleiding tot de vraag naar het omvattende. Belangrijker echter is nog dat hij in een noot bij dit citaat verwijst naar het slot van zijn artikel over Heidegger en Rosenzweig. Daar bespreekt hij kort twee pogingen in de moderne tijd de eeuwigheid opnieuw ter sprake te brengen, die van Kierkegaard en die van Nietzsche. Beide pogingen ziet hij echter als mislukt want 'überzeugend ist unmittelbar nicht die Ewigkeit, auf welche sie abzielen, sondern die Zeitkritik, von der sie ausgehen. Etwas so Altes und immer Neues, wie es die Ewigkeit ist, läßt sich nicht mit modernsten Mitteln wieder beleben'.³⁶⁷ Wanneer we vanuit dit laatste citaat de eerder aangehaalde zin interpreteren, krijgt deze eerder een kritisch karakter en kan hij in ieder geval niet uitgelegd worden als een uitspraak over Löwith's eigen motief om zich te beroepen op een alomvattende natuur.

Met het herleiden van Löwith's beroep op de onveranderlijke natuur tot een reactieverschijnsel binnen een bepaalde historische situatie zou dat beroep dus niet uit zichzelf op kunnen komen, maar aangewezen zijn op historische bemiddeling. Gadamer heeft eveneens³⁶⁸ een poging gedaan tot een dergelijke reductie van Löwith's beroep op de omvattendheid van de natuur. In een gedeelte waarin hij ingaat op het historisme en de bestrijding daarvan, refereert hij ook aan het beroep van Löwith op de onveranderlijke natuur. Na geconcludeerd te hebben dat Löwith's begrip 'wereld' zijn oorsprong heeft in de Stoa, maakt hij een vergelijking tussen het door Löwith met voorliefde geciteerde pseudo-aristotelische geschrift over de wereld en Löwith zelf. Hij ziet dan een duidelijke parallel: 'Offenbar ist der moderne Autor (...) am Naturlauf nur soweit interessiert, als er das Andere zu der verzweifelten Unordnung der menschlichen Dinge ist (...). Seine Ablehnung der Geschichte ist eine Spiegelung des Fatalismus, d.h. der Verzweiflung an einem Sinn dieses Daseins. Sie ist keine Verneinung der Bedeutung der Geschichte, sondern ihrer Deutbarkeit überhaupt'.³⁶⁹

³⁶⁷ Idem, 'M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit', 100. Zie wat zijn kritiek op Nietzsche betreft ook het vervolg van dit hoofdstuk.

³⁶⁸ Ook B. P. Riesterer, *Karl Löwith's view of history*, 55 sluit zich overigens bij Heide en Gadamer aan als hij concludeert dat Löwith's 'being of eternity is still more a product of a negative reaction to his age, and therefore unconsciously conditioned by it'. Hetzelfde geldt voor B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 110 en 129. Genuanceerder zijn D. Henrich, 'Sceptico sereno', 460 die twee bronnen van herkomst onderscheidt: de 'Erfahrung der Gegenwart' en 'eine Fähigkeit zum Umgang mit dem Lebendigen, zum Genuß des Unscheinbaren und jener Schönheit, die unaufdringlich gegenwärtig ist' en H. Hofmeister, 'Karl Löwith's Skepsis gegenüber aller Heilsgeschichte' in: *Evangelische Theologie* 59 (1999), 435-443; aldaar 436. Hij stelt dat Löwith's scepticismus filosofisch van origine is, hoezeer historische omstandigheden ook invloed hebben gehad.

³⁶⁹ H.-G. Gadamer, 'Hermeneutik und Historismus' in: *Gesammelte Werke* Band

Löwith heeft in het Exkurs bij ‘Vermittlung und Unmittelbarkeit’, waarnaar even hiervoor al verwezen is, gereageerd op de door Gadamer geuite kritiek en heeft daarmee dus in het algemeen zijn weerwoord gegeven op door anderen in gelijke zin naar voren gebrachte bezwaren. Zijn verweer valt in enkele punten kort weer te geven. Allereerst merkt hij op dat men met een dergelijk bezwaar hem misverstaat, omdat er bij hem geen sprake is van een afwijzing van – c.q. vlucht uit – de geschiedenis, maar van het herstel van het natuurlijke evenwicht tussen wereld en geschiedenis. Het gaat hem om ‘der wahren und natürlichen Proportion zwischen Welt und Weltgeschichte’. Aansluitend aan dit argument volgt het gedeelte dat hierboven in het kader van de kritische noties van Heide besproken is betreffende de mogelijkheid dat historische omstandigheden aanleiding kunnen geven zich te richten op het onveranderlijke. Uit de hier besproken context blijkt mijns inziens eens te meer de juistheid van de hierboven aan dit citaat gegeven interpretatie. Het staat binnen het kader van een volstreekte afwijzing van Gadamers kritiek; wanneer deze zin die kritiek nu juist zou bevestigen, zou het betoog zijn consistentie verliezen. Er is, Löwiths repliek volgend, nog sprake van een tweede moment van misverstaan van zijn zienswijze door Gadamer. Dat is het geval wanneer deze in het hierboven aangehaalde citaat het ‘Naturverlauf’ gelijk stelt aan ‘das Andere zu der verzweifelten Unordnung der menschlichen Dinge’. Daarmee miskent hij Löwiths definiëring van het begrip wereld als datgene wat als ‘das Eine und Ganze des von Natur aus bestehenden’ ook de mens en zijn geschiedenis omvat. Binnen die omschrijving kan de wereld niet het andere zijn tegenover de mens. Vanuit Löwiths optiek representeert Gadamers kritiek dus het traditionele westerse denkkader waarin er altijd sprake is van de tegenoverstelling van mens en wereld. Het derde en laatste punt dat Löwith in zijn reactie op Gadamer naar voren brengt, behelst een van hem inmiddels bekend verwijt in de richting van het hermeneutische denken waarvan Gadamer een vertegenwoordiger is. Löwith stelt de – voor hem retorische – vraag of dat denken überhaupt wel in staat is hem juist te verstaan, omdat het niet gelooft aan de mogelijkheid de ander zo te verstaan als die zichzelf verstaat.

In zijn oppositie tegen Gadamer verweert Löwith zich niet alleen tegen de relativerende kritiek van deze, maar geeft hij tevens in positieve zin aan wat voor hem het eigenlijke motief is om te vragen naar de omvattende natuur. Daarbij blijft hij, zeer consistent, binnen zijn eigen opvatting betreffende de omvattendheid van de natuur. Hij stelt namelijk dat die vraag een vrucht is van natuurlijke bodem. Het is de eindigheid die de mens als natuurlijk wezen kenmerkt waardoor deze gaat vragen naar het ‘unbedingte Ganze’. Omdat deze vraag dus haar fundering vindt in de ervaring van de menselijke eindigheid blijft de mens – en dus ook de filosofische mens – binnen de natuurlijke grenzen. Om zich direct in te dekken tegen het verwijt dat hij met deze motivering

2 (Tübingen 1986) 387-424, aldaar 414.

in feite een beroep moet doen op de theologie, als zou het hier een wijsgerige wijze van zeggen betreffen over de relatie tussen het eindige schepsel en de oneindige God, voegt hij hieraan toe dat men voor een dergelijke uitspraak geen theologie nodig heeft, ‘sondern nur eines natürlichen Sinnes für die primäre Ausgangslage des Menschen im Verhältnis zum Ganzen der Welt der Natur’.³⁷⁰ Hoewel deze uitspraken van Löwith van consistent denken getuigen, roepen ze meteen ook kritische vragen op. Waarom heeft de mens behoefte aan een wereld die hem omvat? Op deze manier wordt het beeld opgeroepen van een onvolkomenheid in het menselijke, bestaan dat in de hem omringende wereld toch geen rust en plaats vindt. Omdat we met deze motivering van Löwith op het terrein van de verhouding tussen mens en natuur terecht komen, is het zaak hierop in het volgende hoofdstuk dat daarover zal handelen terug te komen. Zoals in het voorafgaande al enkele malen is geconstateerd, loopt Löwiths denken uit op een antropologische stellingname. Daarin wordt duidelijk welke kracht en waarde zijn beroep op de onveranderlijke natuurlijke wereld heeft.

Habermas heeft in zijn artikel ‘Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein’ gewezen op een andere historische afhankelijkheid die in Löwiths filosoferen aanwezig is. Hij stelt dat Löwith om terug te keren naar het antieke denken, afhankelijk is van wat hij noemt de ‘Drehscheibe’, die bestaat uit twee voor Löwith bij uitstek belangrijke denkers: Burckhardt en Nietzsche. Met behulp van deze twee personen wil hij de ‘anspruchsvollen Kulissenwechsel von der Moderne zur Antike inszenieren’.³⁷¹ Daarmee zou Löwith dus op historische Vermittlung aangewezen zijn. Deze historische afhankelijkheid strekt zich bovendien uit tot het terrein van de methode die Löwith gebruikt om zijn doel te bereiken. Habermas wijst in dat verband op een innerlijke tegenstrijdigheid in zijn werk. Terwijl het Löwiths bedoeling is het historische denken (Habermas gebruikt bij voorkeur de term ‘historisch bewustzijn’) te destrueren, is hij juist bij uitstek de filosoof wiens werk zonder de uitvoerige historische exposés niet denkbaar is. Zijn denken ontwikkelt hij in een voortdurend historisch heen-en-weer.

Habermas geeft van dit problematische aspect een analyse aan de hand van een citaat van Löwith waarin deze over zijn eigen wijze van filosoferen reflecteert. Nadat Löwith de vraag heeft gesteld hoe het tot de moderne tegenoverstelling van natuur en geschiedenis heeft kunnen komen, vervolgt hij met de opmerking: ‘Diese Frage läßt sich nur durch eine historische Besinnung beantworten, welche *jedoch* den Zweck hat, die Konstruktionen des historischen

³⁷⁰ ‘Vermittlung und Unmittelbarkeit’ 216-217. Ook Timm heeft terecht gewezen op het belang van deze in al zijn beknoptheid veelzeggende reactie van Löwith op Gadamer: H. Timm, ‘Karl Löwith und die protestantische Theologie’, 592-593.

³⁷¹ J. Habermas, ‘Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischem Bewußtsein’, 116-117.

Bewußtseins abzubauen (af te breken)'.³⁷² Op dit door mij gecursiveerde 'jedoeh' richt Habermas nu zijn kritiek: 'Löwiths eigene Konstruktion ist so sehr einer seit Hegel verbindlichen Logik der geschichtlichen Entwicklung selbst unterworfen, daß nicht recht plausibel wird, wie ihre singuläre Auszeichnung legitimiert werden könnte -eine Auszeichnung, die darin zu bestehen hätte: mit Hilfe des Anspruchs, Geschichte vernünftig begriffen zu haben, den Anspruch historischen Begreifens als solchen zu entkräften'.³⁷³ Habermas verwijt Löwith dus voor de door hem gevolgde historische methode afhankelijk te zijn van het hegeliaanse denken. Die afhankelijkheid zou zichtbaar worden in de wijze waarop hij zijn wijsgerige onderneming heeft opgezet. Conform het hegeliaanse denken meent Löwith, in de ogen van Habermas, een rationele structuur in de geschiedenis ontwaard te hebben; hij heeft de geschiedenis 'vernünftig begriffen'. Die rationele structuur vertaalt zich bij Löwith in een omkering van de idee van vooruitgang in de geschiedenis. De historistische idee van vooruitgang wordt omgekeerd in een 'Verfallsgeschichte'. Maar ook in deze omkering blijft in de ogen van Habermas de hegeliaanse logica zichtbaar. Deze schatplichtigheid aan het hegeliaanse denken brengt – en dat is de kern van de kritiek die Habermas hier levert – Löwith tot een niet op te lossen tegenstrijdigheid in zijn denken. Het doel van Löwiths historische exposés ligt immers niet in een affirmatie van het historische denken en de daaraan ontleende denkwijze, maar in de destructie ervan. Deze destructie van het historische denken vindt dan echter wel plaats met behulp van datzelfde historische denken.³⁷⁴

Löwith heeft zich dus schatplichtig gemaakt ten opzichte van het historisme en is daarmee in een innerlijke tegenstrijdigheid terecht gekomen. Hij bestrijdt het historisme met de wapens van datzelfde historisme. In Habermas' visie zou Löwith teneinde zijn eigen opvattingen consequent door te voeren en dus op directe wijze het zicht op de alomvattende kosmos te krijgen, af moeten zien van het gebruik van aan het historische denken ontleende 'Zaubersprüche'. Hij zou met andere woorden geen gebruik moeten maken van de aan het historisch bewustzijn ontleende methode, maar direct terug moeten keren naar de onmiddellijkheid van de aanschouwing van de wereld. Historische 'Vermittlung' en een beroep op de onmiddellijkheid van een kosmologie kunnen niet samengaan.³⁷⁵

³⁷² Het citaat is te vinden in 'Mensch und Geschichte' 360 (cursief van mij/AvdE).

³⁷³ Habermas, 'Karl Löwiths stoischer Rückzug' 123.

³⁷⁴ Ibidem, 120, 121.

³⁷⁵ Ibidem, 125. Hoewel dit punt pregnant door Habermas is ingebracht, speelt het ook een rol in het commentaar van enkele andere auteurs. Anz, 'Rationalität und Humanität' 76, merkt naar aanleiding van Löwiths gebrek aan gevoel voor historische differentie op 'daß es keine Sache ohne ihre Vermittlung gibt'; J. A. Barash, 'The sense of history' heeft dit punt als kern van zijn artikel (zie met name 70, 72 en 75/76; Heise, 'Aufgeklärte Gegenauflärung' 1347 drukt het zelfs in de titel uit en stelt direct

5.7 Löwith en Nietzsche

Het mag duidelijk zijn dat de door Habermas en anderen ingebrachte bezwaren van dien aard zijn dat zij het hart van Löwiths denken raken. Zijn anti-historistische positie lijkt er door aan het wankelen te zijn gebracht. Om tot een beoordeling van deze kritiek te komen en daarmee tot een stellingname ten aanzien van Löwiths verhouding tot het historisme, is het van belang in te gaan op zijn kritiek op een van de door Habermas zo genoemde 'Drehscheibe', namelijk Friedrich Nietzsche. Van groot belang bij de bespreking van de relatie van Löwith tot Nietzsche zal de vraag zijn naar de mogelijkheid van de terugkeer naar dan wel herhaling van de pre-socratische kosmologie.

Löwiths bemoeienis met het denken van Nietzsche heeft zijn leven lang geduurd. In 1923 is hij gepromoveerd op een beschouwing over Nietzsche, gedurende zijn loopbaan als docent heeft hij verscheidene colleges over hem gegeven, in 1935 heeft hij een uitvoerige studie het licht doen zien waarin hij tot een interpretatie kwam van Nietzsches 'Ewigen Wiederkehr des Gleichen' en heel zijn publicitaire leven door heeft hij artikelen over hem geschreven. Niet voor niets is het zesde deel van de verzamelde werken in zijn geheel aan het denken van deze filosoof gewijd. In zijn autobiografische geschrift *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* maakt Löwith zelf duidelijk hoezeer het denken van Nietzsche hem in zijn greep hield. Samen met een vriend las hij al in de schoolbanken 'Zarathustra', 'mit boshafter Vorliebe' vooral tijdens de protestantse godsdienstlessen. Voor de beide vrienden was Nietzsche richtinggevend in hun zoektocht naar zichzelf. En ook later bleef hij voor Löwith een primaire positie binnen de ontwikkeling van het Duitse denken behouden. 'Er ist wie Luther ein spezifisch deutsches Ereignis, radikal und verhängnisvoll'.³⁷⁶

in de openingszin dat Löwiths filosofie laat zien dat zij gebonden is aan datgene wat ze wil weerleggen; Meyer *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt*, 104 lijkt in te stemmen met Habermas en constateert dat Löwith probeert 'die Geltung der Gesetzmäßigkeiten des historischen Denkens systemimmanent aus den Angeln zu heben'; Ott, 'Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit' in: *Theologische Rundschau* 21 (1953), 63-96; aldaar 81 stelt dat Löwiths kritische denken zich niet los heeft gemaakt van de historische horizon en uiteindelijk gebaseerd is op 'einem Geschichtsglauben'; Ricoeur maakt in zijn 'Remarques sur la communication du professeur Karl Löwith' in: H.-G Gadamer (red.), *Truth and historicity* (Den Haag 1972), 22-28; aldaar 25 over Löwiths kritische interpretatie van het historisme de volgende opmerking: 'le présenter comme un produit de la décomposition de l'hégélianisme, c'est déjà en donner une interprétation historiciste'; ook M. Riedel, 'Karl Löwiths philosophischer Weg', 130 betuigt zijn instemming met Habermas.

³⁷⁶ *Mein Leben in Deutschland*, 5, 6. Hoewel Löwith Nietzsche altijd scherp heeft bekritiseerd, blijft deze voor de interpretatie van Löwiths denken van fundamenteel belang. 'Löwith hat von Nietzsche, trotz dessen erkannten Scheiterns, das 'Zurück zur Natur' gelernt' (S. Hosoya, 'Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche

Löwith benadert het centrale element van Nietzsches denken, de leer van de eeuwige wederkeer, door zijn vertrekpunt te nemen in de drie fasen waaruit bij Nietzsche de weg naar die eeuwige wederkeer bestaat. Om Löwiths punt duidelijk te maken zal ik zijn interpretatie hiervan in het onderstaande volgen. Elk van die fasen wordt gemarkeerd door een duidelijke overgang. De eerste fase is die van het 'Du sollst', waarin de mens zich door een vreemde laat zeggen. Daarop volgt de fase van het 'ich will' waarin de mens zich bevrijdt van alle bindingen die hem tot dan toe vasthielden. Hij laat een duidelijk nee horen tegen alle overgeleverde waarden en tegen God: het is de fase van de 'Entwertung aller Werte' en de dood van God. Daarmee doet het nihilisme zijn intrede. Alles wat vastheid gaf en bestand had, valt weg; de mens wil liever het niets dan niets. Daarmee is echter voor Nietzsche niet het eindpunt bereikt. Zijn denken is gericht op de overwinning op het nihilisme, beter geformuleerd: de zelfoverwinning van het nihilisme. Deze overwinning voltrekt de mens ten slotte in de derde en laatste fase als hij niets anders meer wil dan de eeuwige wederkeer. Hij aanvaardt niet slechts zijn lot, maar neemt het zelfbewust op zich, hij wil het en spreekt daarmee een onvoorwaardelijk ja uit tegen de werkelijkheid als zodanig.³⁷⁷

De geconstateerde verwantschap die Löwith al vroeg voelde met Nietzsche wordt al snel inzichtelijk wanneer we hun beider wijsgerige beschouwingen naast elkaar leggen. In beider beschouwingen gaat het erom de mens te bevrijden van het nihilisme dat zich in het Westen heeft gemanifesteerd. De woorden waarmee Nietzsche de situatie van het nihilisme schilderde, moeten Löwith in zijn jonge jaren hebben aangesproken en hem iets hebben doen herkennen van datgene waar zijn eigen denken omheen cirkelde. Zowel Nietzsche als Löwith willen de mens, als uitweg uit het nihilisme, terugvoeren naar de oorspronkelijkheid van de alomvattende natuur en de daarin aanwezige cirkelbeweging. Daartoe doen zij ook beide een beroep op het vroege Griekse kosmologische denken. Het is tegelijkertijd echter op dit punt dat de kritiek van Löwith op zijn bewonderde voorganger inzet. En met deze kritiek wordt tevens duidelijkheid geschapen over zijn opvatting ten aanzien van historiciteit, waar het in dit hoofdstuk om te doen is.

De kritiek van Löwith op Nietzsche concentreert zich op het centrale element van de eeuwige wederkeer. Voor Löwith heeft dit begrip een onoplosbare dubbelheid in zich. Deze door hem geconstateerde dubbelheid brengt hij op verscheidene manieren ter sprake. Hij vraagt zich af hoe het mogelijk is dat de mens van het 'ich will' met zijn vrije wil het besluit kan nemen zich restloos in te voegen in en over te geven aan de natuurlijke kringloop van de eeuwige wederkeer. Daarin is de vrijheid van de wil immers opgeheven ten gunste van

Bemerkung zu K. Löwith' in: H. Braun / M. Riedel (Herausg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart 1967), 156-177; aldaar 165).

³⁷⁷ Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen in: SS 6, 101-384; aldaar 130-168.

het zo-en-niet-anders-zijn van de kosmologische orde waarin de mens zich heeft gevoegd. Hij wil zijn eigen lot. In de wil tot de eeuwige wederkeer kiest de wil dus in feite tegen zichzelf.³⁷⁸ Löwith maakt in dit verband onderscheid tussen een antropologische en een kosmologische notie binnen de gelijkenis van de eeuwige wederkeer. Met de antropologische kant ervan doelt Löwith op de wil tot zelfvereeuwiging die aanwezig is in de wilsact van de mens die zichzelf moet bevrijden uit het nihilisme. In de wil tot de eeuwige wederkeer stelt de mens zich een doel en herwint hij de wereld. Deze wil is de wil tot macht. Maar, zo stelt Löwith, deze wil is onverenigbaar met de kosmologische kant van de eeuwige wederkeer waarbij de natuurlijke wereld volstrekt doel-loos in zichzelf cirkelt, de mens inbegrepen. Hoe kan een wil die op de uiterste spits van zijn vrijheid nog liever het niets wil dan niets, zich restloos invoegen in een natuurlijke wereld waarin die zelfde wil opgeheven is in een natuurlijke cirkelgang die niet naar een wil vraagt? ‘Denn die Tendenz zur Verewigung des flüchtig gewordenen Daseins geht nicht ein in den Umkreis des ewigen Kreislaufs der natürlichen Welt’³⁷⁹. Dat is waar Löwiths bezwaar feitelijk op neerkomt.

Hij voert deze dubbelheid in het nietzscheaanse begrip van de eeuwige wederkeer terug op de historische positie die Nietzsche innam. De door Nietzsche voltrokken herhaling van de oorspronkelijk Griekse notie van de eeuwige wederkeer leverde geen ongewijzigde herhaling op. Dat vindt zijn oorzaak daarin dat hij deze voltrok binnen een veranderde historische situatie. Daardoor krijgt Nietzsches herhaling een aantal elementaire kenmerken, die zijn onderneming tot een on-Grieks gebeuren maken. Zij draagt als reactie op het Europese nihilisme de sporen van de moderniteit met zich mee. Voor zover namelijk de gedachte van de eeuwige wederkeer betrekking heeft op de wil tot vereeuwiging van de mens – de antropologische notie – dient zij als vervanging van het christelijke geloof in de onsterfelijkheid. Voor zover ze betrekking heeft op de fysische feitelijkheid van de onveranderlijke en zich aan elke wil onttrekkende natuurlijke wereld – de kosmologische Gleichung notie –, is de gedachte van de eeuwige wederkeer een vervanging van de antieke kosmologie door de moderne fysica.³⁸⁰ Juist in deze tweespalt wordt duidelijk hoezeer Nietzsches concept gestempeld is door de moderniteit. In feite is hij er niet in geslaagd zich los te maken van het dualisme dat, zoals we zagen in het eerste deel, in Löwiths optiek het westerse denken heeft bepaald: de scheiding tussen mens en wereld. In de antropologische notie wordt de mens zichtbaar die over de natuur wil heersen en uit is op de realisatie van zijn eigen wil. Ook bij Nietzsche is deze gedachte niet te verenigen met die van een in zichzelf besloten natuurlijke wereld, met een kosmologie waarin mens en wereld hun oorspronkelijke natuurlijke eenheid vinden.

³⁷⁸ Ibidem, 194-195; zie ook 170.

³⁷⁹ Ibidem, 205-221; citaat op 205.

³⁸⁰ Ibidem, 205-206; zie ook 297.

Het feit dat Nietzsche er niet in is geslaagd zich los te maken van de grondstructuur van het westerse denken maakt hem in Löwith's ogen dus ook schatplichtig aan het christelijke denken. Ondanks zijn afwijzing en afkeer van het christendom wordt hij er toch door bepaald en blijft er aan gebonden. Löwith maakt dit met enkele punten inzichtelijk. Het betreft in de eerste plaats de dialectiek van het ten toppunt gevoerde nihilisme dat omslaat in het willen van de eeuwige wederkeer. Dit geloof in de 'produktive Macht des Widerspruchs' deelt Nietzsche in Löwith's visie met Hegel, Kierkegaard en Marx. In deze dialectiek slaat de vervreemding van zichzelf wanneer die op haar hoogtepunt is gekomen, om in een identiteit van het vervreemde ik met zichzelf. Bij Kierkegaard wordt dat thema zichtbaar in de sprong in het geloof vanuit de 'Krankheit zum Tode' en bij Marx in de revolutionaire crisis die de mens weer tot eigendom maakt van zichzelf. Bij al deze denkers wordt hun dialectiek gekenmerkt door de afhankelijkheid van het Paulinische grondthema van zonde en genade. 'Sie alle zehren von der Paulinischen Dialektik im Verhältnis von Sünde und Gnade, auch wenn sie sich antichristlich gebärden.'³⁸¹ De afhankelijkheidsrelatie tot het christelijke denken wordt ook duidelijk in de grote nadruk die er in de leer van de eeuwige wederkeer valt op de rol van de wil. Het thema van de eeuwige wederkeer is gedacht vanuit de ervaring van het nihilisme en gericht op de toekomst. Deze wilsmatige gerichtheid op de toekomst is volstrekt niet-Grieks; ze is van christelijke herkomst. 'All dieses superlativische, "höchste" und "letzte" Wollen und Zurückwollen, Schaffen und Umschaffen ist ebenso widernatürlich wie ungriechisch. Es stammt aus der jüdisch-christlichen Tradition, aus dem Glauben, daß Welt und Mensch durch Gottes allmächtigen Willen geschaffen sind, daß Gott, und sein menschliches Ebenbild, wesentlich Wille sind.'³⁸²

Het historische vertrekpunt van Nietzsche in de op de spits gedreven moderniteit is er dus verantwoordelijk voor dat zijn poging tot terugkeer naar de antieke kosmologie mislukt is. Nietzsches gedachte van de eeuwige wederkeer is niet authentiek Grieks, maar draagt de kenmerken met zich van de historische situatie waarbinnen zij opkwam. Niet-Grieks is de gerichtheid op de toekomst die zijn denken domineert. Even ver van het Griekse denken verwijderd is de centrale rol van de wil. De excentrisch geworden nihilistische mens laat zich door een ongrieks wilsbesluit niet terugplaatsen in de natuurlijke wereld die zich 'jenseits' van de wil en de doelmatigheid bevindt. Nietzsche heeft tevergeefs geprobeerd de antieke kosmologie weer tot leven te wekken; zijn poging is te typeren als een 'Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität'.³⁸³ Terwijl bijvoorbeeld Heraklitus als Grieks denker zijn eigen bestaan dacht vanuit het natuurlijke zijn van de wereld, legt Nietzsche in feite de omgekeerde en dus volstrekt niet-Griekse weg af. Vanuit het nihilistische mens-zijn van het einde van de negentiende eeuw wilde hij terug

³⁸¹ Ibidem, 204.

³⁸² Ibidem, 256.

³⁸³ Ibidem, meerdere plaatsen; als titel 238.

naar de in zichzelf besloten natuurlijke wereld van de antieke kosmologie.³⁸⁴ Door dit *onvermijdelijke*³⁸⁵ historische vertrekpunt was zijn poging de vervreemding van de mens en zijn wereld te boven te komen van het begin af aan tot mislukken gedoemd. Hij zong ‘mit gebrochener Stimme seinen neuen Hymnus auf die “Unschuld” des Daseins’.³⁸⁶

De kritiek van Löwith op de poging van Nietzsche de mens weer terug te plaatsen binnen de kosmische orde van de onveranderlijke natuur is van belang voor het thema waarbinnen deze kritiek aan de orde is gesteld, namelijk Löwiths houding ten opzichte van de historiciteit die de inzet vormde van een aantal commentaren dat hiervoor behandeld is. Enkele van deze commentaren, bijvoorbeeld die van Gadamer en Habermas, interpreteren Löwiths onderneming vanuit de idee van vlucht en terugkeer. Deze romantische interpretatie suggereert – of stelt soms expliciet in het geval van Gadamer – dat Löwiths opvattingen een vlucht betekenen uit de historische omstandigheden en daardoor dus ook geïnspireerd zijn. Deze vlucht uit de historische werkelijkheid zou zich voordoen in de vorm van een terugkeer naar en herhaling van de klassieke Griekse kosmologie. In een eerder citaat sprak Habermas over een ‘Kulissenwechsel von der Moderne zur Antike’.³⁸⁷ Löwiths kritiek op Nietzsche maakt echter duidelijk dat een dergelijke interpretatie, hoe voor de hand liggend ze ook is, zijn wijsgerige denken niet geheel recht doet.³⁸⁸

De kern van Löwiths kritiek op Nietzsche betrof nu juist deze wijze van denken. Herhaling heeft zijn vertrekpunt in de moderne tijd en gebeurt dan ook met de middelen van de moderniteit. Daardoor kan van een ongewijzigde

³⁸⁴ Ibidem, 253.

³⁸⁵ Ibidem, 228: ‘Nietzsches extremer Versuch zur Wiederanverlobung der alten, natürlichen Welt war zum Scheitern Verurteilt, weil er im neunzehnten Jahrhundert *nicht anders unternommen werden konnte* als mit den Mitteln der nachkopernikanischen Welt und auf der Spitze der Modernität’ (cursief van mij/AvdE).

³⁸⁶ Ibidem, 222, 255-256; citaat op 255. Het is overigens opvallend dat twee gedeelten waarin Löwith zich zeer expliciet uitlaat over Nietzsches plaats binnen de westerse denktraditie als geseculariseerd christelijk geloof en over diens falen een toevoeging zijn uit de tweede druk van 1956 (zie hiervoor de ‘Anhang’ bij deel 6 van de *Sämtliche Schriften*, 540). Het betreft hier het hiervoor door mij geciteerde gedeelte van pagina 204 en de pagina’s 254-256. Klaarblijkelijk heeft voor Löwith gedurende de ontwikkeling van zijn denken zijn relatie tot Nietzsche aan helderheid gewonnen en heeft hij de afstand ten opzichte van hem willen benadrukken.

³⁸⁷ J. Habermas, ‘Karl Löwiths stoischer Rückzug’, 117.

³⁸⁸ Aan het slot van hoofdstuk 4 heb ik over dit thema al enkele opmerkingen gemaakt. Daar is gesuggereerd dat Löwiths natuurbegrip enkele kenmerken van de Griekse kosmos mist: de natuur van Löwith kent niet de goddelijke trekken van de Griekse kosmos en de idee van een natuurlijke orde krijgt mede een invulling vanuit de moderne natuurwetenschappelijke kennis.

herhaling absoluut geen sprake zijn. Wat aan Nietzsche voor Löwith overtuigend is, betreft zijn kritiek op de tijd, niet de eeuwigheid die hij ter sprake wil brengen. Eens te meer wordt overigens uit deze kritiek van Löwith op Nietzsche duidelijk dat de eerder gegeven interpretatie van het citaat uit 'Vermittlung und Unmittelbarkeit' ('Die Erfahrung der Geschichte (...) ist für uns 'Moderne' in der Tat ein möglicher Anlaß und Anstoß sich Umfassenderem und Verlässlicherem zuzuwenden, als es das Auf und Ab der wechselnden Geschicke der Geschichte ist',³⁸⁹) als een kritische opmerking ten aanzien van Nietzsche, correct is. Elders maakt hij ten aanzien van Heidegger eenzelfde kritische opmerking wanneer hij de vraag stelt of 'eine geschichtliche Not, wie groß und bedrängend auch immer sie sein mag, der wesentliche Beweggrund einer philosophischen Besinnung auf das Wesen des Seins und der Wahrheit sein kann'.³⁹⁰ Löwith verzet zich dus tegen de gedachte dat zijn kosmologie volledig contextueel bepaald is.

Löwiths beroep op de klassieke kosmologie en zijn verwijzing naar een onveranderlijke natuur zijn dan ook niet bedoeld als een terugkeer en herhaling met als achtergrond een vlucht uit de historische omstandigheden van de moderniteit. Hij erkent juist deze historische omstandigheden en wil zich er in zijn verzet tegen het historische denken niet op romantische wijze van los maken. Daar ligt het grote verschil met Nietzsche, dat voor de interpretatie van Löwiths wijsgerige werk van zo eminent belang blijkt te zijn. Op diverse plaatsen in zijn werk maakt Löwith duidelijk de historische gegroeide stand van zaken als zodanig te erkennen. Een eenvoudige weg terug, achter de vele eeuwen wijsgerig denken, behoort niet tot de mogelijkheden. Al in zijn studie over Jacob Burckhardt maakt hij dit punt in enkele passages duidelijk. In een vergelijking van Burckhardt met Nietzsche lijkt hij de kant van eerstgenoemde te kiezen wanneer hij aangeeft dat de grond voor Burckhardts afwijzing van het vooruitgangsgeloof niet, zoals bij Nietzsche, is gelegen in een 'Rückgriff auf eine *kosmische* Ansicht der Welt und also *jenseits* von aller historischen Zeit'.³⁹¹ Eenzelfde instemming valt te beluisteren in zijn opmerking dat Burckhardt als historicus het inzicht had dat wij 'unwiederbringlich' ver verwijderd zijn van het klassieke denken.³⁹² Expliciet betuigt hij zijn instemming met Burckhardt op dit punt in een passage verderop in hetzelfde werk. De idee van de vooruitgang noemt hij daar een illusie waar Burckhardt vrij van was en in één adem voegt hij daar dan aan toe dat deze ook vrij was van de '*Utopie eines Ruckschritts*' naar de tijd van de klassieken.³⁹³

Ook in zijn *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* stelt hij expliciet dat er van een 'Zurück in der Zeit' geen sprake kan zijn, 'weder zu Goethe

³⁸⁹ 'Vermittlung und Unmittelbarkeit', 216.

³⁹⁰ 'Mensch und Geschichte', 375.

³⁹¹ *Jacob Burckhardt*, 78-79.

³⁹² *Ibidem*, 113.

³⁹³ *Ibidem*, 156 (cursief van mij/AvdE).

noch sonstwem'. Men kan zich op generlei wijze onttrekken aan de vooruitgang waaraan de tijd 'vervallen' is.³⁹⁴ Hetzelfde gegeven komt al in de titel van een artikel over de vooruitgang naar voren, waarin de vooruitgang als een 'Verhängnis' aangeduid wordt. Zelfs, zo stelt hij, wie niet in de vooruitgang wenst te geloven – en tot die categorie behoort hij zelf – kan zich er niet meer van ontdoen. 'Der Fortschritt ist nun über uns verhängt, er ist uns zum Verhängnis geworden.'³⁹⁵ Ook in het artikel 'Weltgeschichte und Heilsgeschehen' verwijst hij naar de historische situatie waarin het denken zich bevindt om duidelijk te maken dat een herhaling van de klassieke kosmologie niet tot de mogelijkheden behoort. De moderne tijd mist de voorwaarden die daarvoor nodig zijn; op het ontbreken daarvan loopt elke herhaling stuk.³⁹⁶ In een dergelijke passage zijn de tonen van zijn Nietzsche-kritiek duidelijk hoorbaar. Opvallend is ook het gebruik van het woord 'vergegenwärtigen' in een korte passage die handelt over de noodzaak van het gebruik van de historische methode. Löwith stelt daar dat het gebruik van een dergelijke methode onontkoombaar is, omdat wij door en door historisch denken. Deze methode is er echter op gericht 'die Möglichkeit einer vorhistorischen und unhistorischen Denkweise zu vergegenwärtigen'. Hij gebruikt hier niet het woord 'wiederholen' om het doel van zijn historisch-wijsgerige bezinning aan te geven, maar de term 'vergegenwärtigen'.³⁹⁷ Het gaat hem om het present stellen van een andere mogelijkheid van denken en zijn binnen de historisch gegroeide situatie.

De afwijzing van de mogelijkheid tot terugkeer en herhaling is een constante in zijn werk; het is zowel in zijn vroege als in zijn latere werken terug te vinden. Aan de hand van de boeiende, levenslange briefwisseling met zijn geestesgenoot Leo Strauss valt dit goed in het oog te krijgen. Zo stelt hij in een brief uit 1933, die nog duidelijk de historistische toon kent van de vroege Löwith, dat het historisme – dat hij evenals Strauss wil bestrijden – niet overwonnen kan worden door een historische verabsolutering; de 'Weltlichkeit der Griechen lässt sich nicht unversehrt wiederholen' en 'Es geht nicht an die 'Anschauung' der Griechen zum absoluten Masstab zu nehmen'.³⁹⁸ In een brief uit 1935 stelt hij de zaak zo mogelijk nog scherper: 'Aber Sie haben Unrecht wenn Sie meinen N. (=Nietzsche / AvdE) oder irgend von uns "Modernen" könne seine "Befangenheit in den modernen Voraussetzungen" einfach abschütteln und also doch – im Princip – die *antike* Antike "wiederholen"',³⁹⁹. In 1946 tenslotte komt hij nogmaals op dit punt terug in een brief waarin hij op een volstrekt ondubbelzinnige manier het hier aan de orde zijnde punt duidelijk maakt: 'Bei einer Katze oder einem Hund kommt zwar die 'Natur' immer

³⁹⁴ *Mein Leben in Deutschland*, 138.

³⁹⁵ 'Das Verhängnis des Fortschritts', 398 en 408 (aldaar citaat).

³⁹⁶ 'Weltgeschichte und Heilsgeschehen' in: *SS* 1, 240-279; aldaar 248-249.

³⁹⁷ 'Wahrheit und Geschichtlichkeit', 467.

³⁹⁸ 'Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith' 615-616.

³⁹⁹ *Ibidem*, 653.

wieder heraus, aber die Geschichte ist zu tief im Menschen verankert als dass es Rousseau oder Nietzsche oder Ihren künftigen Heroen des natürlichen Wesens und Verstandes gelingen könnte etwas wiederherzustellen was sich schon selbst in der Spätantike ausgelebt hat⁴⁰⁰.

Om deze reden kunnen de verwijzingen naar en exposés over de antieke kosmologie in Löwiths werk dan ook niet opgevat worden als een poging tot terugkeer dan wel herhaling daarvan. Zijn verwijzing naar de oudheid heeft een exemplarisch karakter.⁴⁰¹ Niet alleen zijn aandacht voor het antieke denken over de kosmos is als zodanig te kwalificeren, maar ook zijn van instemming getuigende beschouwingen over bijvoorbeeld Spinoza en Goethe.⁴⁰² Bij al deze exempla is er sprake van een mogelijke manier van denken, waardoor men vrij kan komen van het dominerende historische denken.

Dat Löwith niet de weg inslaat van de terugkeer is geen zaak die in de periferie van zijn denken geplaatst moet worden, maar raakt mijns inziens de kern van zijn wijsgerige beschouwingen. Löwiths denken heeft namelijk niet de vorm van een Janus-kop waarbij de ene helft naar het verleden kijkt en de andere helft naar de toekomst. Met andere woorden gezegd: Löwith biedt geen

⁴⁰⁰ Ibidem, 664.

⁴⁰¹ W. Anz, 'Rationalität und Humanität', 63 geeft Löwith als volgt weer: 'Es wäre unsinnig, die Antike Teleologie des Kosmos zurückgewinnen zu wollen. Aber ein Kern, die in ihr enthaltene Grunderfahrung einer den Menschen einschließenden gegebenen Einheit von Vernunft und Natur (eine natürlich sich ordnende Welt), bleibt exemplarisch wahr', zie ook pagina 75/76. B. Heiderich, 'Zum Agnostizismus bei Karl Löwith', 105: de verwijzingen naar de klassieken 'artikuleren keineswegs eine Rückkehr zur Antike (...)', maar hebben als functie 'einem überspitzt geschichtlichen und anthropozentrischen Denken als Korrektiv entgegenzutreten'. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 9 formuleert: 'So wird man in Löwiths Schriften kein direktes Plädoyer für eine Rückkehr zu einer Lebensform finden können, die sich dem von Löwith für definitiv gescheitert gehaltenen modernen Projekt einer 'Rationalisierung' oder einer andersartigen progressiven Perfektion der Gattungsgeschichte versagt. Dafür wird man umso hartnäckiger mit den Implikationen dieses Scheiterns konfrontiert'; zie ook Ibidem 11 en 26. H-M Saß, 'Urbanität und Skepsis. Karl Löwiths kritische Theorie' in: *Philosophische Rundschau* 21 (1975), 1-23; aldaar 12 stelt: 'Schon die Feuerbach-Interpretationen der Habilitationsschrift machen deutlich, daß 'Natur' im Sprachgebrauch Löwiths weder ein Rückgang zum klassischen Naturrecht, noch weltanschaulicher Biologismus, noch kosmisch bestimmtes Menschengemisch (...) ist'. Zie verder ook: D. Henrich, 'Sceptico Sereno', 461/462; H. Hofmeister, 'Karl Löwiths Skepsis gegenüber aller Heilsgeschichte' 439; M. Jaeger, *Autobiographie und Geschichte* 152 en 176; M. Riedel, 'Karl Löwiths philosophischer Weg' 130 en 132 -overigens contrasteert zijn uitspraak op pag. 122 over de 'Wiederholung einer natürlichen Lebens- und Weltansicht' met de latere pagina's waarnaar verwezen is.

⁴⁰² Voor Spinoza zie: K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt*, 148-194; voor Goethe zie: K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 13-45 en 'Natur und Humanität des Menschen', 274/275.

project voor de toekomst waarbij die toekomst een herhaling zou moeten zijn van een ideaal verleden.⁴⁰³ Was dit het geval dan zou zijn kritiek op Nietzsche zich onontkoombaar tegen hemzelf keren en zou hij in feite ten prooi vallen aan het historische denken waarvan hij zich juist afwendt. Dat hij geen mogelijkheid tot terugkeer ziet en zijn historische beschouwingen ook niet als zodanig wenst te interpreteren, heeft dus direct te maken met zijn verzet tegen het historische denken. In zijn interpretatie daarvan neemt immers de – gesecculariseerde maar van oorsprong christelijke – wil in de richting van de toekomst een centrale plaats in. Het ontkennen van de mogelijkheid tot terugkeer lijkt mij niets anders te zijn dan een consequentie van zijn verzet tegen dit historicisme.

In deze stellingname is de blijvende invloed van Burckhardt duidelijk waar te nemen. De titel van zijn studie over Burckhardt, *Mensch inmitten der Geschichte*, is op dit punt⁴⁰⁴ te beschouwen als een aanduiding van zijn eigen positie. Geen romantische vlucht uit de moderniteit, maar blijven staan temidden van de geschiedenis: dat is de erfenis van Burckhardt in het denken van Löwith. En temidden van die historische omstandigheden die Löwith dus blijkt te honoreren, probeert hij de vrijheid te bewaren ten aanzien van die historiciteit. Deze vrijheid moet hem de mogelijkheid geven te verwijzen naar een mens en geschiedenis omvattende natuur. Omdat Löwiths verwijzen naar de omvattendheid van de natuur niet als een vlucht uit de tijd geïnterpreteerd mag worden, kan zijn repliek op het commentaar van Gadamer, waaraan hiervoor al gerefereerd⁴⁰⁵ is, niet lichtvaardig terzijde geschoven worden. Zijn standpunt dat de vraag naar de natuur niet historisch maar antropologisch gefundeerd is en voortkomt uit de eindigheid van de menselijke natuur, geeft blijkt van een innerlijk consequente structuur in zijn denken. De validiteit van deze stellingname zal in het volgende hoofdstuk onderzocht moeten worden.

Voor Löwiths houding tegenover de historiciteit van het menselijke bestaan is een ander tot nu toe onvermeld gebleven element van wezenlijk belang. De vrijheid die hij nastreeft temidden van de historische omstandigheden wordt gedragen door scepsis. Vrijheid en scepsis zijn twee direct met elkaar verbon-

⁴⁰³ In een brief aan L. Strauss van 15/4/1935 merkt hij op te verwachten in zijn filosofische ontwikkeling uit te komen bij 'wirklich praktizierbaren Lebens-Weisheiten (...) bei den 'nächsten Dingen' und nicht bei den entferntesten, wozu ebenso das historische Ausschweifen in die Zukunft wie in die Vergangenheit gehört' (cursief van mij / AvdE).

⁴⁰⁴ Het is belangrijk op te merken dat het punt van overeenkomst tussen Löwith en Burckhardt deze positie temidden van de geschiedenis is, maar dat er verschil optreedt zodra aan de orde komt waaraan de zich temidden van de geschiedenis vrij bewegende mens zich kan oriënteren. Bij Burckhardt is dat de onveranderlijke menselijke natuur in de geschiedenis, bij Löwith is dit oriëntatiepunt bovenhistorisch van aard. Zie paragraaf 5.2.

⁴⁰⁵ Zie paragraaf 5.6.

den begrippen en vormen als zodanig kernwoorden binnen zijn denken. In deze houding van innerlijke vrijheid en scepsis ligt mijns inziens het eigenlijke antwoord van Löwith op de cultuur van historiciteit, die hij zo kenmerkend acht voor het westerse denken. Beide begrippen zijn van belang wanneer het gaat om de mens in zijn natuurlijkheid, waarin de humaniteit gewaarborgd kan worden. En zo wijzen zij vooruit naar de behandeling van de antropologische noties bij Löwith. In het hierna volgende hoofdstuk over de antropologie zal dan ook ruimte gemaakt dienen te worden voor de bespreking van deze begrippen.

5.8 Enkele conclusies

Op grond van de gegevens die in dit hoofdstuk zijn verzameld, is het mogelijk enkele voorlopige conclusies te trekken ten aanzien van de vraag naar Löwiths verhouding tot het historisme. Met nadruk gebruik ik hier het woord voorlopig, niet alleen omdat deze studie met de afronding van dit hoofdstuk eenvoudigweg zijn einde nog niet heeft, maar ook en vooral vanwege het feit waar naar al verschillende malen verwezen is, dat de antropologische noties in het denken van Löwith van doorslaggevend belang zijn.

In het voorgaande werd allereerst geconstateerd dat er zich in Löwiths denken een ontwikkeling heeft voorgedaan van een positie die zich min of meer in de omgeving van Dilthey bevond, via een verstaan van de geschiedenis in de lijn van Burckhardt gebaseerd op diens antropologie, naar een duidelijk anti-historische stellingname waarbij hij zich beroept op de kosmologie. In het vervolg hierop werden de argumenten die hij tegen het historisme heeft ontwikkeld aan de orde gesteld. Löwiths inzet is dus, zeker na de jaren dertig, duidelijk te kwalificeren als anti-historistisch.

Naar aanleiding van de kritische vragen van onder andere Gadamer, Habermas en Riesterer ten aanzien van zijn positie betreffende het historisme valt het volgende te concluderen. Ten eerste: Löwith neemt geen historische afhankelijkheidspositie in ten opzichte van de oudheid. Uit de bespreking van zijn kritiek op Nietzsche werd duidelijk dat er van een poging tot herhaling van de antieke kosmologie geen sprake is en voor Löwith het beroep op de oudheid exemplarisch van karakter is. Hem vanuit deze invalshoek schatplichtig maken aan het historische denken heeft mijn inziens te weinig basis in zijn werk om verantwoord te zijn. Ten tweede: in paragraaf 5.6 kwam naar voren dat de geschetste wijsgerige ontwikkelingsgang die Löwith heeft doorgemaakt in relatie staat tot de historische ontwikkelingen waarbinnen zijn denken zich heeft ontwikkeld. Dat lijkt mij niet te loochenen. Daarmee is mijns inziens echter nog niet gezegd, zoals Riesterer doet, dat zijn wijsgerige denken er door geconditioneerd is. Een dergelijke, in andere bewoordingen ook door Gadamer

gedeelde visie, waarin Löwiths filosofie dus in een negatieve afhankelijkheidsverhouding staat tot zijn eigen tijd, gaat te gemakkelijk voorbij aan zijn argument dat de vraag naar het onveranderlijke en oneindige antropologisch en niet historisch is gefundeerd. De vraag naar de menselijke natuur en diens onveranderlijkheid en historiciteit vormt het achterliggende en beslissende punt waar het in deze kritiek om draait. Ten derde: in het verlengde van het tweede punt kan geconcludeerd worden dat Löwiths wijsgerige denken niet gezien mag worden als een vluchtpoging uit de eigen tijd. Hoewel een dergelijke interpretatie voor de hand lijkt te liggen, wordt daarin een aantal gegevens uit zijn werk onvoldoende in het oordeel verdisconteerd. Deze hierboven geanalyseerde gegevens wijzen erop dat Löwiths anti-historisme niet opgevat kan worden als een ontkenning van de geschiedenis ten gunste van een boven-historische en a-temporele kosmologie. Dat zou ook afbreuk doen aan de natuurlijke eenheid waarin ook de geschiedenis begrepen is en die door hem met zoveel nadruk wordt verdedigd. Veeleer, zo bleek, is er sprake van een erkenning van de historische situatie. Later zal duidelijk worden dat op dit punt de scepsis de dragende kracht achter zijn anti-historistische opstelling is.

Hoewel in de vorige alinea aangegeven is dat een aantal punten van kritiek op Löwiths verweer tegen het historisme mijns inziens geen dan wel te weinig grond vinden in zijn werk, wil dat niet zeggen dat daaruit volgt dat zijn denken op dit punt als volstrekt consistent te kwalificeren valt. In paragraaf 5.5 werd bij de behandeling van de kentheoretische consequenties van zijn visie duidelijk dat het 'en' tussen natuur en geschiedenis op zijn minst problematisch is. Daar luidde het als volgt: 'Als we de kern van Löwiths denken naderen, blijkt de geschiedenis zich toch onweerstaanbaar op te dringen en zich niet zonder meer te voegen in een organisch natuurlijk verband'. Een dergelijk gegeven duidt erop dat in het hart van Löwiths denken de onrust van de geschiedenis niet tot bedaren is gebracht. Daarmee zijn we bij de problematiek van het volgende hoofdstuk.

6

Natuur en mens

6.1 Terugblik

In de voorafgaande hoofdstukken is reeds verschillende keren vooruitgewezen naar de thematiek die in dit hoofdstuk ter sprake moet komen, namelijk de verhouding tussen mens en natuur in Löwiths denken. De analyse van zijn wijsgerige gedachtegang bleek bij herhaling uit te monden in de vraag naar deze relatie, omdat die cruciaal is voor de beoordeling van de consistentie van zijn denken. En niet alleen daarvoor is een onderzoek naar deze relatie van belang, maar breder nog, voor de beantwoording van de kernvraag van dit onderzoek. Wanneer Löwiths wijsgerige onderneming juist op dit punt vast zou lopen, is het maar de vraag in hoeverre zijn natuurlijke alternatief als waarborg voor de humaniteit stand kan houden. Löwith heeft de importantie van dit onderdeel van zijn wijsgerige bezinning zelf ook in alle scherpte verwoord in de laatste van de acht theses waarmee hij zijn studie over Nietzsche min of meer afsluit. Hij stelt daar ‘daß das Rätselhafte des Zufalls ‘Mensch’ keine Lösung findet, wenn der Mensch nicht in das ewige Ganze des von Natur aus Seienden eingefügt ist’.⁴⁰⁶ Ook voor Löwith hangt dus van de verhouding van de mens tot de alomvattende natuur alles af. Vindt de mens geen plaats binnen de alomvattendheid van de natuurlijke wereld, dan blijft hij een raadsel. Dan is hij ‘heimatlos’.

Om de problematiek scherp in het vizier te krijgen, kijken we even achterom naar de verschillende momenten waarbij de analyse uitliep op het essentiële punt betreffende de verhouding tussen mens en wereld.

In paragraaf 4.3.2, die in het kader van de begripsmatige verheldering handelde over het primaat van natuur en wereld, werd gesteld dat Löwith noodzakelijkerwijs – minimaal – een dubbel natuurbegrip moet hanteren. De achtergrond daarvan is dat de mens als cultuurvormend wezen de grenzen van de natuur transcendeert, maar tegelijkertijd deze transcenderende beweging binnen de natuur moet voltrekken. Verderop, namelijk in de paragraaf over Löwiths argumenten contra het historische denken, kwam dit punt terug.⁴⁰⁷ Daar heb ik getracht duidelijk te maken dat een immanent-historisch standpunt in de lijn van Burckhardt noodzakelijkerwijs problemen oproept binnen Löwiths eigen denken. Als de mens zich in de geschiedenis moet richten op datgene wat ‘Dauer’ heeft, maar dit in zijn eigen natuur moet vinden, lijkt er sprake te

⁴⁰⁶ *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 338.

⁴⁰⁷ Zie paragraaf 5.3.

zijn van een cirkelgang. Het conceptualiseren van een natuur-idee die boven dit enkelvoudige concept uitgaat, lijkt onontkoombaar. Dit gegeven duidt op een spanning in Löwiths denken die om verheldering vraagt.

In het in paragraaf 5.2 gegeven exposé over de ontwikkeling van Löwiths verhouding tot het historisme gaf de daar behandelde thematiek eveneens aanleiding naar de problematiek van dit hoofdstuk te verwijzen. In zijn vroege periode, als historiciteit voor Löwith nog niet die negatieve klank met zich draagt die dat begrip later wel kreeg, bekritiseert hij Nietzsche omdat die in zijn antropologie voorbij gaat aan het gegeven dat de mens niet ‘bloß von Natur aus “lebt”’.⁴⁰⁸ Hoewel dit citaat afkomstig is uit het vroege werk van Löwith en daarom niet als representatief aangemerkt mag worden voor zijn uiteindelijke standpuntbepaling, is de overeenkomst met de problematiek waarnaar in de voorafgaande alinea verwezen werd te opvallend om aan voorbij te gaan. Ook hier is de vraag naar de mens en zijn plaats binnen de natuurlijke wereld op de achtergrond duidelijk aanwezig. Als de mens niet slechts als natuurlijk wezen valt te karakteriseren, wat is dan de betekenis van de met name later zo geprononceerd ingenomen positie betreffende de alomvattendheid van natuur en wereld?

In hetzelfde gedeelte als waar in de voorafgaande alinea sprake van was, heb ik in enkele zinnen die de zaak slechts kort aanduiden, een verband gelegd met het thema vrijheid versus gebondenheid.⁴⁰⁹ De aanleiding daarvoor was Löwiths oriëntatie op Burckhardt. Hetzelfde thema kwam naar voren bij de behandeling van Löwiths kritiek op en argumenten tegen het historisme. Daar bleek dat de denaturering geen anoniem proces is, maar zijn oorzaak vindt in de menselijke activiteit waarin de natuurlijke wereld vanuit aan vooruitgangsgeloof ontsprongen doeleinden tot object werd.⁴¹⁰ De vergelijking van Löwiths denken met dat van Von Humboldt leverde het zelfde resultaat op. De vraag die daar opgeworpen werd, was die naar de ruimte voor het scheppende individu. Wanneer de mens gepositioneerd wordt binnen de alomvattende natuurlijke wereld roept dat de vraag op naar de menselijke vrijheid. Hoe bepalend is die omvattende wereld voor het menselijk handelen? Wat is in dit kader de betekenis van het transcenderen waaraan hiervoor gerefereerd werd? Ligt daarin de menselijke vrijheid?

Ook de beschouwing over de natuurlijke geschiedenis en de plaats van het vooroordeel in de interpretatie bleek uit te lopen op de vraag naar de relatie tussen mens en natuur.⁴¹¹ Bepalend, zo heb ik daar opgemerkt, voor de validiteit van Löwiths stellingname inzake de zelfstandigheid van de natuurlijke

⁴⁰⁸ Zie noot 264.

⁴⁰⁹ Zie paragraaf 5.2.

⁴¹⁰ Zie paragraaf 5.3.

⁴¹¹ Zie paragraaf 5.5. Vergelijk ook Löwiths oppositie tegen Gadamer waarin hij stelt dat zijn beroep op de omvattende natuur niet historisch gefundeerd is, maar voortkomt uit de eindigheid die kenmerkend is voor de menselijke natuur.

wereld is de verhouding tussen mens en natuur. Als de mens met zijn historische-vormende werkzaamheid zich niet restloos zou voegen binnen de natuurlijke wereld, valt de bodem onder Löwiths beschouwingen weg. De geschiedenis blijft zich dan als niet tot rust te brengen factor aandienen en dreigt de omvattendheid van de natuurlijke wereld te doorbreken. Daarmee zou zijn anti-historistische stellingname onder druk komen te staan. Het ‘en’ tussen natuur en geschiedenis, zo heb ik gesteld, zou wel eens een problematisch ‘en’ kunnen zijn. Beslissend daarvoor is dus de antropologie.

Deze korte terugblik en terreinverkenning leveren in enkele met elkaar samenhangende punten samengevat het volgende op:

1. De cultuurvormende arbeid van de mens lijkt een concept van een eenvoudige natuur te verhinderen en daarmee te vragen om een differentiatie in het natuurbegrip.
2. Als de mens als natuurlijk wezen binnen de alomvattende natuur valt, roept dit de vraag op naar de menselijke vrijheid.
3. Als de mens een problematische factor blijft binnen het idee van een alomvattende natuur, lijkt in het hart van Löwiths denken de macht van de geschiedenis zich ondanks alle pogingen die te bestrijden, nog onmiskenbaar te handhaven.

6.2 Het antropologische begin: de Doppelnatur

Löwiths Habilitationsschrift, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, is uitdrukkelijk aan het in dit hoofdstuk aan de orde gestelde thema gewijd. Daarmee is niet alleen de inzet, maar ook de aanvang van zijn wijsgerige denken door de antropologie getoonzet. Aanvang en inzet zijn beide heel duidelijk gericht tegen de idealistische traditie in de wijsbegeerte. Dat is al aan de orde gesteld bij de behandeling van het begrip wereld in Löwiths Habilitationsschrift.⁴¹² Daar werd duidelijk dat in dit vroege werk vanuit de antropologie het primaat van het zelfbewustzijn onder kritiek werd gesteld. De titel van het werk geeft dit al aan. Daarin wordt het individu niet als een geïsoleerd subject geponeerd, maar als een persoon temidden van de ‘Mitmenschen’. In zijn fenomenologische analyse wil Löwith aantonen dat de ‘ich-du-relatie’ constitutief is voor het mens-zijn. De ander is niet slechts een object onder de vele die er zijn, gezien vanuit een autonoom subject, maar bepaalt het wezen van de mens. Hij is als mens, onafhankelijk van de situatie waarin hij zich bevindt, altijd een persoon die in relatie staat. Geen ik zonder een gij.⁴¹³

⁴¹² Zie paragraaf 4.2.

⁴¹³ Er zij hier nogmaals op gewezen dat Feuerbachs *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* een belangrijke inspiratiebron hebben gevormd voor Löwiths denken in

Zijn uitgangspunt betreffende de mens als persoon in de 'Mitwelt' met de 'Mitmenschen' doet Löwith al in deze fase van zijn wijsgerige ontwikkelingsgang⁴¹⁴ afwijken van zijn leermeester Martin Heidegger.⁴¹⁵ Voor het thema dat in dit hoofdstuk centraal staat, zijn enkele punten van belang: tegenover Heideggers op zichzelf teruggeworpen subject (het Dasein) staat Löwith's relationele mens (de persona) en, hieruit volgend, krijgt in tegenstelling tot Heidegger bij Löwith de ethiek een plaats. De 'Mitwelt' en het 'Mitsein' zijn in Heideggers werk zeker niet afwezig. 'In-der-Welt-sein' betekent ook voor Heidegger 'Mitsein'. Het Dasein ontmoet in de wereld de anderen. Dat wil zeggen dat voor Heidegger de anderen niet onderscheiden worden van het ik door, op klassieke wijze, uit te gaan van het eigen subject en van daaruit de andere subjecten te onderscheiden. Het 'Mitsein' is 'für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv'.⁴¹⁶ Tot op dit punt wijkt Löwith's denken niet af van dat van zijn leermeester.⁴¹⁷ Het is echter het heideggeriaanse onderscheid tussen het eigenlijke en oneigenlijke zijn dat er voor zorgt dat hun wegen wel uiteengaan. In het zijn met de anderen (het 'Mitsein') is het Dasein niet authentiek (eigenlijk) zichzelf, maar bestaat het als het 'Man-selbst': 'Das Selbst des alltäglichen

deze fase van zijn ontwikkeling. Het eerste hoofdstuk van *Das Individuum* handelt dan ook over dit werk van Feuerbach, dat op deze wijze fungeert als vertrekpunt voor de verdere beschouwingen. Al in de inleiding geeft Löwith de kern weer van Feuerbach's these, die voor hemzelf als richtingwijzer heeft gediend in zijn oppositie tegen de idealistische traditie: 'Das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten -eine Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von *ich* und *Du* stützt'. *Das Individuum*, 18.

⁴¹⁴ De opmerking van R. Wolin, *Heideggers children*, xiii dat Löwith enige tijd evenals de overige drie door hem aan de orde gestelde joodse leerlingen van Heidegger (Hannah Arendt, Hans Jonas en Herbert Marcuse) een overtuigde aanhanger van zijn leermeester is geweest, kan op zijn minst twijfelachtig genoemd worden als hij in zijn Habilitationsschrift al zo duidelijk afstand neemt. Op 80/81 echter geeft hij er wel blijk van de duidelijke verschillen met Heidegger in *Das Individuum* te zien; hij spreekt dan over een 'polemical response to Heidegger's interpretation of 'Being-with' (*Mitsein*) in *Being and time*'.

⁴¹⁵ S-S Choi, *Der Mensch als Mitmensch*, 93/94 en 139-141; B. Riesterer, *Karl Löwith's view of history*, 14-17. E. Donaggio, 'Zwischen Nietzsche und Heidegger' 44: 'Löwith's Habilitationsschrift ist (...) in erster Linie eine Kritik an Heidegger'. Zie ook A. H. Meyer, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt*, 201 en W. Ries, *Karl Löwith*, 2.

⁴¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1993; zeventiende druk), 113-125; citeert op 121.

⁴¹⁷ S-S Choi, *Der Mensch als Mitmensch*, 135 heeft uiteraard gelijk als hij constateert dat zowel voor Heidegger als voor Löwith het 'in-der-Welt-sein' constitutief is voor het mens-zijn. Meer dan een bijna formele overeenkomst is dit echter niet te noemen. De invulling van het begrip wereld loopt uiteen en bij Löwith krijgt dit 'in-der-Welt-sein' zijn primaire bepaling vanuit de 'Mitwelt' zoals in het vervolg van de tekst zal blijken.

Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden'.⁴¹⁸ Het 'men' is het 'men' van de massamens waarin het Dasein in zijn alledaagsheid zichzelf, zijn eigenlijk zelf, verliest. Voor het verstaan van het eigenlijke zelf is de notie van het 'Sein zum Tode' van groot belang. De mens in zijn eigenlijkheid vlucht niet weg voor de dood in de illusies van het 'men', maar aanvaardt die als de immanente realiteit en waarheid van het bestaan. Deze acceptatie van de dood als een aan het bestaan immanente mogelijkheid, die tegelijkertijd het bestaan de zekerheid van zichzelf geeft, maakt de mens los van de anderen. Het Dasein dat zich in zijn eigenlijkheid verstaat, is 'vereinzelt': 'jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht'. Het Dasein is in deze verindividualisering pas werkelijk zichzelf; het ontwerpt ('entwirft') zich dan 'primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst'.⁴¹⁹ Werkelijk mens-zijn bestaat voor Heidegger uiteindelijk niet in de relatie tot de medemensen, hoe constitutief die ook mag zijn, maar in de concentratie van het Dasein op zichzelf in het 'Sein zum Tode'.

Löwith daarentegen kent in zijn antropologische beschouwingen geen op zichzelf staand subject achter de persoon die bestaat binnen de relatie tot de Mitwelt. Er is immers geen ik zonder een gij. Als hij handelt over de formele grondstructuur waarbinnen de Mitwelt zich toont, spreekt hij zich bijzonder duidelijk in niet-heideggeriaanse zin uit. Die structuursamenhang wordt door Löwith geformaliseerd als het 'Selbst – mit Anderen – In-der-Welt-sein'. Daarin is dit zelf niet te verstaan als 'ik-zelf' maar als 'das unausgesprochene Subjekt des Sich-verhaltens-zu... In dem, *wozu* und *zu wem* ich mich verhalte, bin ich selbst existent'.⁴²⁰ De grondstructuur van het menselijk bestaan is voor Löwith dialogisch; die notie is van veel groter gewicht dan de concentratie op het eigen ik. Daarom is voor hem de mens, zoals boven al aangeduid, geen individu dat op zichzelf staat, maar een 'persona' en dat kan hij slechts zijn in de Mitwelt waarbinnen hij de anderen, de 'Mitmenschen' als 'personae' ontmoet.⁴²¹

Vanwege dit dialogische karakter van het menselijke bestaan geldt echter ook het omgekeerde van de stelling, dat het ik slechts ik kan zijn doordat het zich beweegt binnen de 'Mitwelt'. De anderen kunnen slechts als zodanig gekwalificeerd en gekend worden door de betrekking op een ik dat als enige zichzelf geen ander is. Er kan immers slechts van anderen gesproken worden als er sprake is van een ik. De 'Mitwelt' is '*Meine Mit-welt*'.⁴²² Zowel het ik als de anderen kunnen dus slechts binnen de relatie begrepen worden en zijn wat/wie ze zijn. Mens-zijn is per definitie relationeel. Door het centraal stellen

⁴¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 129.

⁴¹⁹ Ibidem, 260-267; citaat op 263.

⁴²⁰ *Das Individuum*, 64.

⁴²¹ Ibidem, 67.

⁴²² Ibidem, 68-71; citaat op 68.

van deze notie preludeert Löwith in feite al op een thema dat in latere publicaties, met name in het artikel ‘Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen’, een belangrijke rol gaat spelen. Daarin gaat hij namelijk tamelijk uitvoerig in op de primaire algemeenheid van het mens-zijn, ongeacht alle denkbare onderlinge verschillen van taal, ras enzovoort.⁴²³ Ook dan staat dus niet het geïsoleerde individu voorop, los gedacht van de anderen die de menselijke natuur met hem delen, maar de mens die deel heeft aan een gemeenschappelijkheid die door de natuur gedragen wordt en daarom met het mens-zijn als zodanig gegeven is. Hoewel in zijn latere werk aan de notie van de relatie ‘persona-Mitwelt’ geen expliciete aandacht meer gegeven wordt⁴²⁴, wordt deze in de aandacht voor de gemeenschappelijkheid van de menselijke natuur wel meegenomen.

Zoals gezegd valt er in Löwiths Habilitationsschrift nog een tweede duidelijk onderscheid met Heidegger waar te nemen dat diens eigen positie accentueert.⁴²⁵ Omdat Löwith mens-zijn als relationeel gekwalificeerd ziet, moet hij ook oog hebben voor de ethiek. Bij Heidegger, zo betoogt Riesterer, heeft het geïsoleerde individu voor ethische vragen geen enkele belangstelling. Terecht verwijst hij ter ondersteuning van zijn visie naar een passage in *Das Individuum* waarin Löwith expliciet ingaat op een moreel fenomeen, het egoïsme. Hij betoogt daar dat morele kwalificaties als egoïstisch slechts mogelijk zijn binnen de verhouding van mens tot mens en zich dus niet af laten lezen aan een geïsoleerd subject. Het is geen ‘für sich bestehende innere Eigenschaft einer individuellen Substanz, sondern ist, was er ist als eine moralische ‘Lebensäußerung’’.⁴²⁶ Ook in een gedeelte dat later volgt, gaat Löwith in op het verschijnsel van het egoïsme en de tegenhanger ervan, het altruïsme.⁴²⁷ Het is op zich dus juist – en ook logisch gezien Löwiths concentratie op de verhouding tussen de mens als persoon en de ‘Mitwelt’ – dat de ethiek in zijn denken een prominentere positie krijgt dan bij Heidegger. Desondanks valt hier een kanttekening bij te maken. In het latere werk van Löwith valt het accent dat hier nog op de ethiek ligt⁴²⁸ eigenlijk weg. Daarmee komen we bij de relatie tussen

⁴²³ ‘Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen’, 243-244.

⁴²⁴ Dit valt te begrijpen wanneer we letten op de ontwikkeling van het begrip wereld in Löwiths werk, die hiervoor is geschetst. De notie van de ‘Welt’ als ‘Mit-welt’ spoort uiteraard niet met de nadruk die later gelegd wordt op de alomvattendheid van de wereld. ‘Welt’ in de betekenis van ‘Mitwelt’ heeft dan te zeer een antropocentrische toonzetting.

⁴²⁵ Riesterer, *Karl Löwith's view of history*, 17.

⁴²⁶ *Das Individuum*, 68.

⁴²⁷ *Ibidem*, 88-92.

⁴²⁸ In de oorspronkelijke ondertitel van het werk was dit ook duidelijk zichtbaar: *Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*. Overigens gaf deze ondertitel niet geheel de eigen intentie van Löwith weer. Zelf had hij in het manuscript dat hij aan Heidegger gaf gekozen voor *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*. Op advies van Heidegger is voor de andere versie gekozen

natuur en normativiteit, waarop ik in een later stadium dieper wil ingaan.

Dat de ethiek deze plaats in *Das Individuum* inneemt, heeft niet alleen te maken met de plaats van de mens als persoon in de 'Mitwelt', maar ook met de antropologische duiding van de mens als een wezen met een 'Doppelnatur'. In de derde paragraaf van dit werk gaat Löwith in op de betekenis van het begrip 'leven' en hij onderscheidt daarbij vier grondbetekenenissen van dit begrip die hij in hun onderlinge samenhang analyseert. Het betreft in de eerste plaats 'biologisches Leben', waaronder hij het levende verstaat in onderscheid van het dode. In de tweede plaats onderscheidt hij het zogenaamde 'biografische Leben', waarin hij de notie van het leven als persoonlijk leven van het bepaalde individu tot uitdrukking brengt. De beschouwingen daarover brengen hem vervolgens tot het begrip van het leven als 'Miteinandersein'. Ten slotte stelt hij dat leven dat de kwalificatie menselijk draagt, uiteindelijk bepaald wordt door de 'Bedeutungsrichtung: sinnvoll-sinnlos'.⁴²⁹ De tweede betekenis, het biografische leven, vraagt nu allereerst aandacht, want daarin wordt een lijn zichtbaar die door heel Löwiths oeuvre te volgen is.

Dat het menselijk handelen ethisch te kwalificeren valt, duidt erop dat de mens zich onderscheidt van alle andere wezens. Zijn handelen is geen zuiver natuurlijk gegeven, maar komt ook voort uit het bewustzijn van de mens betreffende het morele karakter ervan. Het staat binnen het kader van de verhouding zinloos-zinvol. Daarmee is duidelijk dat de mens niet alleen als een natuurlijk wezen te kwalificeren valt, maar er ook recht gedaan moet worden aan de 'geestelijke' kant van zijn bestaan. Dit brengt Löwith ertoe te spreken over de mens als een wezen met een dubbele natuur: hij heeft een 'ontologische Doppelnatur'.⁴³⁰ In dit begrip wil Löwith beide zijden van het menselijk be-

omdat er daardoor voor Löwith een grotere kans op een leeropdracht in de sociale filosofie zou bestaan. Zie de 'Anhang' bij deel 1 van de *Sämtliche Schriften* 469, 470.

⁴²⁹ *Das Individuum*, 31-39.

⁴³⁰ Met de uitdrukking 'Doppelnatur' plaatst Löwith zich in een lange wijsgerige traditie. Oorspronkelijk, dat wil zeggen vanaf de klassieke oudheid, heeft deze in de mens aangenomen dubbelheid betrekking op het onderscheid tussen lichaam en ziel (later uitgebreid tot de drieslag lichaam, ziel en geest). Daarbij werd in de Platoonse traditie zoals bekend het lichaam ondergeschikt gemaakt aan de ziel. In de Nieuwe tijd kwam, na de publicaties van Descartes, de discussie rond de verhouding tussen beide onderdelen van de menselijke natuur in het teken te staan van de vraag waar deze beide elkaar raken en samenwerken. Verhelderend voor de betekenis die het begrip bij Löwith heeft, is de positie in de negentiende eeuw die met name Feuerbach innam. Hij is de representant van het denken dat de dualiteit op wil lossen ten gunste van de lichamelijkheid. Hiervóór is dat, in navolging van Löwith, het sensualistische principe genoemd. Bij Löwith krijgt het begrip een eigen accentuering. De dubbelheid in de mens ziet, zoals in het vervolg nog zal blijken niet zozeer op het onderscheid tussen de ziel en het lichaam, maar op dat tussen de natuurlijke bepaaldheid van de mens aan de ene kant en zijn vermogen tot cultuurvorming aan de andere kant. Zie J. Ritter / K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 2 (Darmstadt 1972), 282-

staan, de natuurlijke en de geestelijke, in-één denken. Het mens-zijn valt dus noch eenzijdig vanuit zijn natuurlijke noch vanuit zijn geestelijke aanleg te bepalen. De ‘ontologische Doppelnatur’ maakt de mens niet tot een natuurlijk of een geestelijk, maar tot een on-natuurlijk wezen.⁴³¹ Elk monisme is Löwith in zijn antropologische stellingname vreemd.⁴³²

Hoewel Löwith, althans in *Das Individuum*, de zaak niet op deze wijze terminologisch op noemer brengt, kan zijn visie verwoord worden met de formulering dat de mens van nature zijn natuurlijke bepaaldheid transcendeert. Zelf brengt hij dit onder woorden door te stellen dat de mens ‘von Natur aus und doch nicht rein natürlich, sondern zum Menschsein und somit un-natürlich bestimmt’ is.⁴³³ De mens is bestemd onnatuurlijk te zijn! Deze dubbelheid in het menselijke bestaan komt het sterkst tot uitdrukking in de mogelijkheid van de zelfmoord. Was de mens uitsluitend door zijn natuurlijkheid bepaald – ‘ein eindeutig natürliches Lebewesen’ –, dan zou hij niet over een dergelijke mogelijkheid kunnen beschikken. Zijn positie echter als wezen met een dubbele natuur geeft hem de vrijheid op een niet-natuurlijke wijze zijn leven te beëindigen. Hij kan zijn leven ook niet willen. De mens die ervoor kiest te leven, neemt daarmee datgene wat – van de natuur uit – gegeven is, over: ‘Ausdrücklich sein Leben wollen, bedeutet: Gegebenes übernehmen’. In deze formulering is de dubbelheid van de menselijke natuur en de verwevenheid van de beide zijden van zijn bestaan heel pregnant tot uitdrukking gebracht.⁴³⁴ De mogelijkheid van de zelfdoding en daarmee de keuze het leven op zich te nemen of niet, laat zien hoezeer het aan de menselijke natuur eigen is onnatuurlijk te zijn.⁴³⁵

In de vierde van de hierboven genoemde betekenissen die het begrip ‘leven’ in Löwiths analyse heeft, wordt duidelijk dat binnen het kader van de ontologische dubbelheid van de menselijke natuur de vraag naar de zin van het bestaan een plaats krijgt. Voor de mens als on-natuurlijk wezen is het kenmerkend dat hij vraagt naar de zin van het leven.⁴³⁶ Het behoort tot zijn natuur. Daarmee heeft Löwith de zinvraag dus ontologisch gefundeerd. Het is van belang deze notie vast te houden, omdat het begrip ‘zin’ in zijn latere denken anders geduid gaat worden. Dat de mens naar de zin van het bestaan kan vragen betekent ook dat het leven niet eenduidig en onproblematisch is, maar

285.

⁴³¹ *Das Individuum*, 33.

⁴³² *Ibidem*, 166.

⁴³³ *Ibidem*, 157.

⁴³⁴ Dit brengt hem overigens ook weer in de buurt van zijn leermeester Heidegger met diens ‘Sein zum Tode’ als de wijze van bestaan waarin de mens zijn eigenlijkheid realiseert, zij het dat het existentiële pathos van Heidegger in Löwiths beschouwing geheel ontbreekt.

⁴³⁵ *Das Individuum*, 38.

⁴³⁶ *Ibidem*, 37.

problematisch. De dubbele natuur van de mens heeft dus als gevolg dat het leven tot probleem wordt. Voor een wezen dat niet naar de zin van het bestaan vraagt, geen dubbele natuur heeft, staat het leven niet tussen de twee polen van zinloosheid en zinvolheid in. Met de menselijke natuur is dit echter gegeven. Derhalve, het is al eerder geconcludeerd, is de menselijke bestaanswijze ook moreel van aard: hij kan bevraagd worden op zijn ethisch gehalte.⁴³⁷

Uit de bovenstaande beschouwingen, afkomstig uit Löwith's vroege werk, kunnen enkele conclusies getrokken worden die van belang zijn voor de problematiek die in dit hoofdstuk centraal staat. Het benadrukken van de dubbele natuur van de mens markeert naar twee zijden Löwith's positie in deze fase van de ontwikkeling van zijn denken. Het accent dat bij Löwith valt op de mens als natuurlijk wezen brengt hem van den beginne aan in oppositie tegenover Heidegger.⁴³⁸ Hier ligt, naast de eerder genoemde punten, het duidelijke verschil met zijn leermeester.⁴³⁹ Bij de laatste is de mens voluit en alleen een historisch wezen; de menselijke natuur wordt niet opgevat als iets statisch dat voorgoed is vastgelegd, maar dat zich uitlegt in de tijd. Bij Löwith daarentegen brengt de notie van de dubbelheid met zich mee dat de mens ook naar zijn natuurlijke zijde in beeld komt, waarbij natuur de connotatie heeft van onveranderlijk vastgelegd. Aan de andere kant betekent deze notie echter ook een openheid naar de historische kant van het mens-zijn. De mens is immers in zijn dubbelheid te karakteriseren als een wezen dat vanuit zijn natuur bestemd is onnatuurlijk te zijn. Daarmee wordt het zicht geopend op de mens als cultuurvormer en zo ook op de geschiedenis. Binnen de in *Das Individuum* verwoorde visie is er alle ruimte -het werd al duidelijk- voor het complexe terrein van het menselijk bestaan dat afgebakend kan worden door de begrippen 'zin', 'moraal', 'cultuur', 'geschiedenis' enzovoort. Samengevat: alles waarin de mens zijn natuurlijkheid transcendeert. Waar het hier nu vooral om gaat, is het feit dat deze onnatuurlijkheid voor Löwith eigenlijk niet problematisch is. De latere pogingen waar al op gewezen is en die in het vervolg van dit hoofdstuk nog de aandacht zullen vragen, om de mens, ook in zijn transcenderende beweging, binnen de natuur te houden, zijn hier nog niet te vinden. Dit gegeven correspondeert met de eerder getrokken conclusies betreffende Löwith's verhouding tot het historisme en de in die verhouding aanwezige ontwikkeling. In feite volgt hij hier Diltheys talloze malen door hem geciteerde uitspraak dat 'Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen'.⁴⁴⁰ Al eer-

⁴³⁷ Ibidem, 33, 37, 156.

⁴³⁸ Riesterer, *Karl Löwith's view of history*, 19, 20.

⁴³⁹ In het licht hiervan en de kritiek van Löwith op Heidegger, die in de eerste hoofdstukken is behandeld, heeft E. Donaggio gelijk als hij stelt dat Löwith de grondslag van de ontologie van zijn leermeester aanvalt en niet slechts het gedeelte uit *Sein und Zeit* dat over de Mitwelt handelt. E. Donaggio, 'Zwischen Nietzsche und Heidegger', 45/46.

⁴⁴⁰ Het is niet verwonderlijk dat deze uitspraak ook direct aan het begin van de

der is duidelijk geworden dat deze diltheyeaanse positie in deze periode grotendeels die van Löwith was.⁴⁴¹

Desalniettemin – en hiermee kom ik voor wat deze paragraaf betreft tot de tweede conclusie – kan in de problematiek die deze visie op de mens als wezen met een dubbele natuur met zich draagt, de kiem van de latere problematiek al ontwaard worden. Hoewel voor Löwith in *Das Individuum* de mens in zijn onnatuurlijkheid als zodanig geen probleem vormt, signaleert hij op enkele plaatsen dat deze visie wel een andere moeilijkheid met zich meebrengt. De dubbele natuur roept namelijk de vraag op naar de eenheid van beide in de mens: ‘Das prinzipiell Fragwürdige ist dabei nicht der ontische Vorrang des einen oder des anderen (Natur oder Geist), sondern ihre problematische Einheit im Menschen’.⁴⁴² Als hij in een later gedeelte van *Das Individuum* Kants begrip van de menselijke natuur analyseert, is het opnieuw dit punt dat hij naar voren haalt. Hij verdedigt dan Kants visie tegenover de door Hegel daarop ondernomen aanval. Het sterke van Kants visie acht hij juist daarin gelegen dat hij geen van beide zijden van het mens-zijn laat domineren of ze in elkaar op laat gaan en zich tegelijkertijd van het problematische van deze dubbelheid bewust is. De evenwichtige beschouwing van Kant kan, zo verdedigt hij de kantiaanse antropologie tegen de hegeliaanse bezwaren, slechts dan problematisch zijn wanneer men het vooroordeel huldigt dat de menselijke natuur vanuit monistisch standpunt bezien dient te worden.⁴⁴³

Deze door Löwith zelf gesignaleerde kwestie wijst mijns inziens vooruit naar de problematiek die zich in het latere werk voordoet en kondigt die ook duidelijk aan. Ik heb daarop al gewezen bij de vragen in de terugblik aan het begin van dit hoofdstuk. Kern van de daar gestelde vragen was de verhouding tussen de mens als cultuurvormend wezen en de – alomvattende – natuur. Deze problematiek, die het hart raakt van Löwiths denken, valt dus in dit vroege werk al waar te nemen. Weliswaar probeert hij de zaak terminologisch rond te krijgen door te spreken over de menselijke vrijheid het leven al of niet te aanvaarden in termen als ‘Gegebenes übernehmen’ en over de zelfdoding als ‘natürliche unnatürlichkeit’⁴⁴⁴, maar daarmee valt de vraag naar de betekenis van de mens als ‘geest’ voor zijn natuurlijkheid nog niet weg te krijgen.

Niet toevallig valt hier het woord ‘vrijheid’. In de duale verhouding tussen de mens als natuur enerzijds en als geest anderzijds is het in feite dit thema

volgende paragraaf geciteerd wordt: *Das Individuum*, 39.

⁴⁴¹ Zie paragraaf 5.2.

⁴⁴² *Das Individuum*, 32.

⁴⁴³ Ibidem, 166.

⁴⁴⁴ Ibidem, 38. Overigens valt dergelijk taalgebruik ook in het latere werk een enkele maal waar te nemen. Dat is bijvoorbeeld het geval in ‘Natur und Humanität des Menschen’, 269 waar hij stelt dat de klassieke bepaling van de mens als ‘animal rationale’ de ‘*einheitlichen Zwiespalt* in der Natur des Menschen’ ter sprake brengt (cursief van mij AvdE).

waar het om draait. We kunnen de problematiek die in das *Individuum* latent maar duidelijk aanwezig is, ook beschrijven in termen van (natuurlijke) noodzakelijkheid tegenover menselijke vrijheid. Juist door de zaak zo te formuleren, kan de analyse duidelijk maken dat het in de vorige alinea gestelde probleem bijzonder wezenlijk is voor de beoordeling van Löwith's wijsgerige denken. Al eerder heb ik het belang van het thema vrijheid in zijn denken aan de orde gesteld, namelijk in het gedeelte over de ontwikkeling van zijn verhouding tot het historisme.⁴⁴⁵ Daar werd er op gewezen dat het proces van denaturering zoals zich dat in het moderne denken heeft voorgedaan, waarin de zelfstandige natuurlijke wereld tot maakbaar object voor het subject is geworden, geen noodlottig proces is maar het gevolg van de antropologische wending in de moderne tijd. De mogelijkheid tot denaturering is dus gelegen in de menselijke vrijheid de natuur om te vormen⁴⁴⁶. Tegelijkertijd, zo constateert Löwith, heeft deze in de vrijheid gelegen mogelijkheid geleid tot de 'heimatlosigkeit' van de mens, omdat de natuurlijke ordeningen hem ontvallen zijn en hij uitgeleverd is aan de geschiedenis. De menselijke vrijheid keert zich dan dus tegen de natuur – en uiteindelijk ook tegen zichzelf. De vrijheid van de mens wordt zo tot kernprobleem voor een visie op mens en geschiedenis, die vanuit de idee van de zelfstandigheid en alomvattendheid van de natuur wordt opgebouwd. Daarmee raken we naar mijn besef het hart van de zaak waar het in de antropologische noties van Löwith om gaat. In de opmerkingen in zijn eerste grote werk betreffende de mens als 'Doppelnatur' met zijn duale gesteldheid kondigt zich nu juist deze problematiek reeds aan. In latere publicaties, zo zal nog blijken, krijgt die veel explicieter vorm.

Dat is al zichtbaar in de rede die Löwith gehouden heeft naar aanleiding van het aanvaarden van zijn taak aan de universiteit van Marburg in 1928: 'Burckhardts Stellung zur Hegels Geschichtsphilosophie'.⁴⁴⁷ In deze rede voert hij het verschil tussen Hegel en Burckhardt wat betreft hun visie op de verhouding tussen het individu en de geschiedenis terug op de onderscheiden wijze waarop de beide denkers invulling geven aan het begrip vrijheid. Hoewel op het eerste gezicht de formuleringen van beiden overeen komen, gaat er achter de identieke begrippen (vrijheid als 'das einzig Wahrfafte des Geistes' en men is vrij wanneer men 'bei sich selbst' is) een wereld van verschil schuil. Löwith vat het verschil kernachtig samen in de volgende formuleringen: 'Burckhardt will zeigen, wie das Individuum *für sich selbst* frei werden kann *von* dem allgemeinen Geschehen der Geschichte -Hegel dagegen, wie das Individuum *von sich selbst* frei werden kann *für* das Geschehen der allgemeinen Geschichte'.⁴⁴⁸ Bij Burckhardt impliceert vrijheid dus voor het individu onafhan-

⁴⁴⁵ Zie paragraaf 5.2.

⁴⁴⁶ Zie over dit thema uitvoeriger de volgende paragraaf, waar ingegaan zal worden op een aantal zaken die met het transcenderen gegeven zijn.

⁴⁴⁷ Deze rede dateert dus uit hetzelfde jaar als *Das Individuum*.

⁴⁴⁸ Ibidem, 28.

kelijkheid van en afstand tot het historische gebeuren⁴⁴⁹, bij Hegel daarentegen is het individu pas werkelijk vrij wanneer het vrijwillig doet wat het onbewust moet. Evenals in *Das Individuum*⁴⁵⁰ wendt Löwith zich in deze zaak tot Kant, die deze naar zijn mening doorzichtiger uiteengezet heeft dan Hegel. Hij wijst dan op het kantiaanse onderscheid tussen de mens als vrij, naar eigen wil handelend wezen enerzijds en als natuurlijk wezen, dus bepaald door natuurwetten, anderzijds.⁴⁵¹ Aan het slot van het artikel verwijst hij ten slotte naar Tolstoj's opmerkingen in diens roman *Oorlog en vrede*: 'Het leven van ieder mens heeft twee delen: het persoonlijke deel, waarin hij vrijer is naarmate hij zijn belangen meer van het hier en nu abstraheert, en het hem van buitenaf door elementaire krachten opgelegde leven, waarin hij onder alle omstandigheden uitvoering geeft aan wetten die hij niet zelf geschreven heeft. De mens leeft bewust voor zichzelf, maar dient als onbewust werktuig van historische, de hele mensheid omvattende doeleinden'.⁴⁵² Het gaat in het verband van deze paragraaf niet zozeer om Löwith's weergave en beoordeling van de onderscheiden theorieën, als wel om twee constatering bij dit artikel. Ten eerste blijkt eruit dat het thema van de duale menselijke natuur ook in dit geschiedfilosofische stuk een pregnante plaats krijgt toebedeeld. En in de tweede plaats wordt duidelijk, veel meer dan in *Das Individuum* het geval was, dat binnen dit thema het begrip vrijheid een belangrijke rol speelt. Daarop richt hij zich immers in de analyse van de posities van Hegel en Burckhardt.

Samenvattend kan geconcludeerd worden dat in de eerste publicaties van Löwith voor wat de antropologie betreft het begrip 'Doppelnatur' een prominente plaats inneemt. Dit duale karakter van de mens geeft Löwith de mogelijkheid zowel aan de natuurlijke als aan de 'historische' (om deze term maar te gebruiken) zijde recht te doen. Tegelijkertijd is in voldoende mate duidelijk geworden dat de in het latere werk expliciet geworden problematiek rond de verhouding tussen mens en natuur hier al latent aanwezig is.

6.3 De mens als raadsel

Het is opvallend dat het begrip 'Doppelnatur', dat in *Das Individuum* een belangrijke plaats bleek in te nemen, in het latere werk als begrip niet meer terugkomt. Zoals in de vorige paragraaf echter al is gezegd, is de problematiek die met dit begrip opgeworpen wordt wel zeer duidelijk aanwezig. Wat de antropologische problematiek betreft is er dus sprake van continuïteit, be-

⁴⁴⁹ Zie hierover ook paragraaf 5.2

⁴⁵⁰ *Das Individuum*, 155-179.

⁴⁵¹ 'Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie', 31.

⁴⁵² *Ibidem*, 33-38. De Nederlandse vertaling van het citaat uit *Oorlog en vrede* is te vinden in L.N. Tolstoj, *Verzamelde werken* deel 4 (Amsterdam 1966), 8.

gripsmatig treden er echter veranderingen op.⁴⁵³ Deze veranderingen duiden erop dat voor Löwith de verhouding tussen de twee polen waarbinnen de mens bestaat problematischer wordt. Wanneer hij in het latere werk de menselijke natuur wil karakteriseren, maakt hij vooral gebruik van het woord 'Rätsel'. De mens wordt binnen de natuurlijke wereld als een raadsel gezien. Deze begripsmatige verandering berust niet op toeval, willekeur of enige stilistische voorkeur van de schrijver, maar maakt de verandering in het denken van Löwith over de menselijke natuur begripsmatig duidelijk. De probleemloze karakterisering van de menselijke natuur als een duale natuur moet plaatsmaken voor een benadering waarin die dubbelheid juist tot probleem wordt. De relatie tussen de mens naar zijn natuurlijke en zijn onnatuurlijke zijde en daarmee de verhouding tussen de natuur en de mens komt onder druk te staan. Als gevolg van die wijziging krijgt de natuurlijkheid van de mens een centrale plaats. Er vindt een verandering plaats van het perspectief vanwaaruit de mens benaderd wordt. In *Das Individuum* was, in de woorden van M. Dabag, het sociaal-fenomenologische perspectief nog bepalend, later wordt dat vervangen door het ontologische perspectief. De mens wordt dan benaderd vanuit de gedachte van de omvattende natuur. De hier geconstateerde verandering correspondeert met de ontwikkeling in Löwiths denken zoals die is geconstateerd in 4.3. Ten gevolge van deze ontwikkeling wordt de mens als cultuurvormend en historisch wezen echter problematisch. De vanzelfsprekendheid en bijna achteloosheid waarmee de mens eerder als on-natuurlijk kon worden aangeduid verdwijnen. De mens is tot raadsel geworden binnen de wereld.

Deze ontwikkeling is al enigszins zichtbaar in het in 1938 verschenen artikel waarnaar al eerder verwezen is over 'Die Einheit und Verschiedenheit des Menschen'. De dubbelheid van de menselijke natuur is in dit artikel duidelijk terug te vinden. Löwith tracht daarin de vraag te beantwoorden waarin het algemene van de mensheid bestaat⁴⁵⁴. In eerste instantie concludeert hij dat de eenheid van de menselijke soort een natuurlijk gegeven is: de mens is mens en onderscheidt zich als zodanig van het dier. Hij laat daar echter direct op volgen

⁴⁵³ M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 75 en zijn schema op pagina 156. M. Riedel, 'Karl Löwiths philosophischer Weg', 128 spreekt van een 'Umkehr von der antropologischen Orientierung an der personhaften Welt von Ich und Du, die sich später zur Abkehr von der Geschichte und zur Rückkehr zur Welt der Natur radikalisiert'. Zie ook B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 53-57 en H.-M. Saß, 'Urbanität und Skepsis', 14/15.

⁴⁵⁴ Hoewel deze thematiek betreffende de eenheid van het menselijke geslacht een nieuw thema is in Löwiths werk, kan het verband met *Das Individuum* vrij gemakkelijk inzichtelijk gemaakt worden. In *Das Individuum* stond immers de mens centraal, niet als individu maar als mens temidden van de 'Mitmenschen'. In die relatie, in het onderscheid van de anderen, is hij mens. Dat betekent dat de zo geformuleerde medemenselijkheid een basale eenheid geeft aan de mensheid. Eenheid en verscheidenheid zijn van elkaar afhankelijk.

dat voor de bepaling van de menselijkheid van de mens natuurlijke categorieën niet voldoen. De mens kan, in tegenstelling tot het dier, immers zowel een schoft als een heilige zijn (de voorbeelden zijn van Löwith zelf). De mens kan 'über alle Natur hinaus mehr oder minder ein 'Mensch' sein.'⁴⁵⁵ Hij kan zelfs onmenselijk zijn. De menselijkheid lijkt geen natuurlijke, maar een historische categorie te zijn. Mens en menselijkheid zijn daarmee twee begrippen die elkaar niet noodzakelijkerwijs dekken. De mens overstijgt dus als mens zijn natuurlijke gegevenheid. Zo is de thematiek van de dubbelheid van de menselijke natuur, zij het vanuit een enigszins andere invalshoek, opnieuw geformuleerd.

Hoewel Löwith dus erkent dat menselijkheid en mens-zijn elkaar niet dekken en menselijkheid daarmee tot historische categorie wordt, wil dat niet zeggen dat hij de idee van menselijke eenheid als *natuurlijk* gegeven terzijde schuift. Aan het slot van het artikel, na een historisch exposé, neemt hij namelijk positie in ten opzichte van onder anderen Heidegger, die hij verwijt de idee van de algemeenheid en eenheid van de mensheid opgegeven te hebben ten gunste van de historische verscheidenheid. In dat kader stelt hij dat het opgeven van deze idee strijdig is met de *natuurlijke* ervaring van de mens. Hoe verschillend mensen ook mogen zijn, zowel in diachrone als in synchrone zin, toch blijft de ene mens in de andere zijn gelijke zien. Deze ervaring van een fundamentele eenheid van het ik met de anderen laat zich niet historisch wegdrukken.⁴⁵⁶

In dit artikel is mijns inziens al zichtbaar dat de verhouding tussen het natuurlijke en het historische in de bepaling van het mens-zijn tot probleem wordt, veel meer dan in *Das Individuum* het geval was. Opvallend in dit verband is ook het gebruik van het woord 'fragwürdig' als het om de humaniteit als menselijke bestemming gaat.⁴⁵⁷ Daarmee is gezegd dat het menselijk transcenderen van de natuurlijkheid – de mens gaat in zijn bestemming als menselijk wezen boven de natuur uit – niet als vanzelfsprekend binnen de dualiteit van de ene menselijke natuur valt in te passen, maar als iets problematisch te kwalificeren valt. Enerzijds valt hier een verschuiving te constateren met de positie die Löwith innam in *Das Individuum*, anderzijds is er nog sprake van een duidelijke afstand tot de latere positie. Tegelijkertijd stelt hij namelijk op dezelfde plaats dat de menselijkheid geen 'natürliches Merkmal' is, maar tot de geschiedenis behoort. Kenmerkend juist voor zijn stellingname in het latere

⁴⁵⁵ 'Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen', 244.

⁴⁵⁶ Ibidem, 256. Geprononceerder dan in *Das Individuum* keert Löwith zich hier dus tegen zijn leermeester Heidegger. De anti-idealistische inzet zoals die aan het begin van de vorige paragraaf is beschreven, wordt hier zonder omwegen duidelijk gemaakt. De kritiek op de individualistische benadering van de mens in Heideggers existentialisme, die in *Das Individuum* nog latent aanwezig was, wordt hier openlijk geformuleerd. De afstand tot Heidegger is dus duidelijk gegroeid.

⁴⁵⁷ Ibidem, 245. Dit wijst vooruit naar de karakterisering van de mens als raadsel.

werk is zijn poging het menselijk transcenderen van de natuur binnen de alomvattendheid van de natuur te houden.

De tekst van het hiervoor behandelde artikel, 'Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen', is door Löwith op een andere plaats opnieuw gebruikt.⁴⁵⁸ Het betreft het in 1957 verschenen artikel over de 'Natur und Humanität des Menschen'.⁴⁵⁹ Een vergelijking van de tekst in de beide artikelen laat naast enkele kleine en onbelangrijke tekstuele verschillen een zin zien die door Löwith in 1957 is toegevoegd en die de richting van zijn denken over de dualiteit van de menselijke natuur en de verhouding tussen mens en natuur duidelijk weerspiegelt. In het gedeelte over de mogelijkheid dat de mens meer of minder menselijk is – hij kan een schoft maar ook een heilige zijn – heeft hij de volgende zin opgenomen: het 'gehört zur Natur des Menschen, daß er seine und alle Naturgegebenheit überschreitet'.⁴⁶⁰ Het opvallende in deze zin is niet zozeer dat hij stelt dat de mens de natuur transcendeert, maar dat deze transcenderende beweging tot de natuur van de mens hoort. Dit thema van het transcenderen van de natuur door de mens binnen de natuur staat in het vervolg van dit artikel en in enkele andere⁴⁶¹ centraal wanneer Löwith zich op het terrein van de antropologie begeeft.

Het feit dat het tot de menselijke natuur behoort zijn natuurlijke bepaaldheid te boven te gaan, geeft aan dat die menselijke natuur onvolkomenheid eigen is. Dat brengt Löwith ertoe de mens te karakteriseren als een 'Mangelwesen'⁴⁶²; hij kent niet de natuurlijke vanzelfsprekendheid die het dier ken-

⁴⁵⁸ Hergebruik van teksten komt bij Löwith herhaaldelijk voor. Ook in de historische exposés maakt hij, met soms enkele wijzigingen, verschillende keren gebruik van dezelfde tekst. Klaarblijkelijk vond hij het geen probleem een tekst waarover hij tevreden was later nog eens te gebruiken.

⁴⁵⁹ De vergelijking betreft hier pagina 244 van 'Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen' en pagina 270-271 van 'Natur und Humanität des Menschen'.

⁴⁶⁰ 'Natur und Humanität des Menschen', 270.

⁴⁶¹ Voor de onderhavige problematiek zijn met name de volgende artikelen van belang: 'Natur und Humanität des Menschen', 'Welt und Menschenwelt', 'Das Verhältnis des Fortschritts' en 'Zur Frage einer philosophischen Anthropologie'.

⁴⁶² Het begrip 'Mangelwesen' (of 'Mängelwesen') is een bekend begrip in de filosofische antropologie, dat naar zijn inhoud uit de klassieke oudheid stamt. Het past in de traditie die het mens-zijn bepaalt vanuit de vergelijking met het dier. Het onderscheid tussen natuur en geest staat hiermee in direct verband: wat de mens mist (zijn 'Mangel') in vergelijking met het dier compenseert hij met zijn geestelijke vermogens. Volgens het *Historisches Wörterbuch der Philosophie* heeft het begrip met name door Herder deze specifieke interpretatie gekregen. De compensatie voor het menselijk tekort ziet Herder in 'Vernunft' en 'Freiheit' (Löwith verwijst zelf ook naar Herder in zijn 'Natur und Humanität des Menschen', 272). Inhoudelijk, maar niet terminologisch, is het begrip terug te vinden bij Max Scheler in ondermeer diens *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Bern / München 1975; 8^e druk). Bij hem is de 'Mangel' het middel van de mens om zich te ontdoen van de druk van het organische leven. Löwith

merkt (vissen zwemmen nu eenmaal en vogels vliegen nu eenmaal), maar evenmin is hem de goddelijke volkomenheid eigen. Enerzijds leeft hij volgens onveranderlijke natuurlijke regels. De mens ademt, eet, plant zich voort en zo voort. Anderzijds heeft hij de mogelijkheid in vrijheid vorm te geven aan zijn bestaan. Zijn bestaan is 'unfestgelegt und offen für unabgeschlossene Möglichkeiten'.⁴⁶³ Menselijkheid is voor de mens een opgave, een te realiseren bestemming en geen vastgelegd natuurlijk fenomeen. Daaruit blijkt ook een 'ursprüngliches Ungenügen' van de mens met de wereld. Hij neemt geen genoegen met datgene wat gegeven is, maar zoekt daarentegen als eindig mens naar een 'Vollendung'. De mens wil niet slechts leven, maar streeft naar een gelukkig leven.⁴⁶⁴ Wanneer de mens vanuit zijn ervaring van ongenoegen met de wereld en streven naar voltooiing de natuur transcendeert, vindt er tegelijkertijd een vervreemding plaats. Hij vervreemdt zich van zichzelf en de wereld. De terminologie waarin dit proces beschreven wordt, doet Hegeliaans aan: 'Als ein Fremdling kann und muß sich der Mensch in die Welt wie in etwas Anderes und Fremdes einhausen, um im Anderssein bei sich selbst sein zu können'.⁴⁶⁵ De mens die, wil hij überhaupt mens zijn en aan zijn humaniteit gestalte geven, de natuur moet transcenderen, ondergaat noodzakelijkerwijs ook een proces van vervreemding. Dat proces kan blijkens het bovenstaande citaat alleen tot een einde komen wanneer hij zich weer thuis weet in de wereld waarvan hij in eerste instantie vervreemd is. In 'Das Verhängnis des Fortschritts' echter maakt Löwith duidelijk dat de mens voortdurend onderweg is: 'Der Fortschritt in der individuellen Entwicklung des Menschen und in den allgemeinen Veränderungen der Menschengeschichte zeigt jedoch keine natür-

beschrijft diens opvattingen als volgt: 'Als lebewesen ist der Mensch ein 'krankes' Tier, ein 'faux pas' der Natur, eine 'Sackgasse' des organischen Lebens (...). Sein wahres, personales Menschenwesen bestehe darin, daß er 'Transzendiere' und eine Gestalt der Transzendenz selbst sei, d.h. ein Wesen, das wesentlich Gott suche' ('Natur und Humanität des Menschen', 262). De eerste die het begrip expliciet gebruikt is A. Gehlen, maar deze wijkt van Herder af door de compensatie voor het natuurlijk tekort niet te zien in redelijkheid en vrije zelfbepaling, maar in de noodzaak tot disciplineren. Zie J. Ritter / K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 5 (Darmstadt 1980), 712/713. Löwiths gebruik van het begrip past ten dele in de traditie van Herder. Ook hij ziet de mens naar zijn natuurlijke zijde als een onvolkomen wezen. Deze onvolkomenheid noodzaakt hem (van nature!) tot transcenderen. Daarin ligt zijn vrijheid. Het zal echter in het vervolg nog duidelijk worden dat het vrijheidsbegrip bij Löwith hiermee niet volledig ingevuld is. Het transcenderen bij Löwith komt overigens ook niet overeen met de wijze waarop Gehlen daaraan vorm geeft. Bij Gehlen heeft het een religieuze lading, bij Löwith voltrekt het zich binnen de grenzen van de natuur.

⁴⁶³ 'Natur und Humanität des Menschen', 271. Zie ook 'Das Verhängnis des Fortschritts', 394-395.

⁴⁶⁴ 'Natur und Humanität des Menschen', 288-289.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, 285.

liche Vollendung. Er kommt nie ans Ziel, er geht immer noch weiter fort, und das Ende ist nicht abzusehen'.⁴⁶⁶ Met deze analyse lijkt het erop dat Löwith de geschiedenis als product van de fundamentele menselijke onrust met al zijn hoogten en diepten een ruime plaats geeft. Ik kom daar later nog op terug.

In onderscheid van de zuiver natuurlijke fenomenen verschijnt er dus met de mens een vreemdsoortig wezen in de natuur, dat zichzelf tot probleem wordt. De mens vormt een 'Riß in die Natur, etwas Fragwürdiges und Zweideutiges, Unzulängliches und Nichtiges'. Het duale karakter van de menselijke natuur dat in *Das Individuum* al aan de orde kwam en hier wordt aangeduid met het woord 'Zweideutiges', staat dus, zo blijkt nu, in verband met het onvolkomene van het mens-zijn.⁴⁶⁷ De mens is ziek van zijn eigen mens-zijn. Dit problematische behoort dus echter evenals het natuurlijke -in de zin van het biologisch gegevene- tot de menselijke natuur. Vanuit dit perspectief kan Löwith bijvoorbeeld de heideggeriaanse 'Sorge' een plaats geven.⁴⁶⁸

Het is dus aan de natuur van de mens eigen dat hij de natuur transcendeert, dat hij de wereld bevraagt en als probleem ziet, dat wil zeggen als een object dat hij wil doorgronden. 'Im selben Augenblick, in dem der Mensch als Mensch zu sich kommt, ist eine Frage in die Welt gekommen.'⁴⁶⁹ Deze transcenderende beweging houdt een aantal zaken in zich besloten. De mens die de natuur transcendeert, betreft deze tevens in een proces van denaturering. Dat is heel basaal reeds zichtbaar in de wijze waarop de mens zich in het leven houdt. Hij benut de natuur om aan zijn behoeften te voldoen en daarin cultiveert hij deze in een proces van 'destruktive Aneignung'. Daarin onderscheidt het menselijke zich heel duidelijk van het dierlijke. Het dier gebruikt direct wat hij naar zijn instinctieve neigingen nodig heeft; de mens daarentegen plaatst de natuur als een object tegenover zich en bewerkt die. Het is niet menselijk als bijvoorbeeld het eten zonder enige bereiding door iemand tot zich genomen wordt. 'Die techne wird ihm zu einer "zweiten Natur"'.⁴⁷⁰ Wat ten aanzien van het eten geldt, heeft uiteraard bredere betekenis: het behoort tot de natuur van de mens zich in de vorming van de tweede natuur zich de natuur eigen te maken. Löwith spreekt, zoals hiervoor bleek, zelfs over een destruc-

⁴⁶⁶ 'Das Verhängnis des Fortschritts', 394.

⁴⁶⁷ Al eerder, namelijk in paragraaf 5.6, kwam dit aspect aan de orde. Daar functioneerde de verwijzing naar de menselijke onvolmaaktheid, zijn eindigheid, als motief om de vraag naar de alomvattende natuur te rechtvaardigen. Deze notie keert in het verband van dit artikel weer terug als Löwith opmerkt dat een filosoof, in tegenstelling tot een gelovige, zich tevreden moet stellen met de 'geringen Feststellung, daß der Mensch eine Natur hat, auf Grund deren er nicht umhin kann, nach der Natur aller Dinge zu fragen...', zie 'Natur und Humanität des Menschen', 284.

⁴⁶⁸ Ibidem, 283.

⁴⁶⁹ Ibidem, 284. Zie ook 280: 'Der Mensch befragt die Welt und wird sich selber damit fraglich'.

⁴⁷⁰ Ibidem, 281-282.

tief moment dat dus inherent is aan de menselijke natuur. Elders duidt hij deze beweging waarin de mens de natuur gaat beheersen ('der schritt über die Natur hinaus und von ihr weg') aan als 'Fortschritt'.⁴⁷¹ De tweede natuur die de mens vormt, is uiteindelijk de wereld van de cultuur en de geschiedenis.

Dat de mens de natuur denatureert, houdt tevens in dat hij zich tegenover de natuur plaatst.⁴⁷² Hij aanvaardt niet, zoals het dier, het gegevene zonder meer – zonder vragen –, maar betreft dit in een objectivering. Löwith erkent hier dus mee dat de 'Vergegenständlichung' geen modern Westers en daarmee historisch fenomeen is, maar hoort bij de onveranderlijke menselijke natuur. De meest vergaande mate waarin de mens van het natuurlijk gegevene afstand kan nemen, doet zich voor in de daad van de zelfmoord.⁴⁷³ De zelfmoord is daarmee een specifiek menselijke mogelijkheid: God kan als noodzakelijk bestaand wezen geen einde aan zichzelf maken en het dier doodt zichzelf niet, maar kan alleen 'von Natur aus verenden'.⁴⁷⁴ De mens kan niet alleen afstand nemen van de natuurlijke wereld om hem heen, maar ook van zijn eigen leven. Deze mogelijkheid is gegrond in de menselijke vrijheid.⁴⁷⁵ Hij heeft de 'Freiheit zum Tode'.⁴⁷⁶ Deze vrijheid kan zich op drie manieren uiten. De eerste

⁴⁷¹ 'Das Verhängnis des Fortschritts', 394: 'dieser Fortschritt gehört von Anfang an zur Natur des Menschen'.

⁴⁷² 'Natur und Humanität des Menschen', 285.

⁴⁷³ 'Natur und Humanität des Menschen', 264, 288-289; 'Töten, Mord und Selbstmord', 400; 'Das Verhängnis des Fortschritts', 393. Overigens was deze notie ook in *Das Individuum* reeds aanwezig: *Das Individuum*, 38. In 'Natur und Humanität des Menschen', 289 stelt hij dat de zelfmoord 'ein äußerstes Maß an (...) Entfremdung voraussetzt'; elders ('Töten, Mord und Selbstmord', 401-402) merkt hij echter op dat de mens ook in 'dieser äußersten Tat der Vereinzelung' niet geheel op zichzelf terugvalt, maar nog 'Mitmensch' is onder de 'Mitmenschen'. Hij wil immers als hij zijn leven beëindigt zijn rol in de 'Mitwelt' niet meer spelen. In een dergelijke opmerking is de fenomenologische analyse uit *Das Individuum* nog merkbaar aanwezig.

Het thema van de zelfmoord komt in het autobiografische 'Fiala, die Geschichte einer Versuchung' ook pregnant naar voren. De verzoeking waarvan in de titel sprake is, heeft namelijk betrekking op de mogelijkheid van de zelfmoord die de jonge Fiala al op dertienjarige leeftijd overweegt. Hij trekt daaruit de conclusie dat de mens moet besluiten om te willen leven. 'Auf die 'natürliche' Lebenskraft kann sich der Mensch nicht ohne weiteres verlassen, dazu ist er ein viel zu unnatürliches Geschöpf. Das Problematische seiner Existenz liegt also darin, daß er eigentlich überhaupt erst dadurch existenzfähig wird, daß er sein Dasein, welches doch schon *ist*, auch noch *bejaht* und sich auf diese Weise selbst ein zweites Mal zur Welt bringt' (pagina 162).

⁴⁷⁴ 'Töten, Mord und Selbstmord', 400.

⁴⁷⁵ Overigens verwijst hij ook, naar aan te nemen met instemming, naar D. Hume die de zelfmoord niet alleen legitimeerde met een beroep op de menselijke vrijheid, maar als laatste motief op gaf dat de mens in het geheel van de wereld geen universele betekenis heeft; 'Töten, Mord und Selbstmord', 414.

⁴⁷⁶ Vanwege deze notie verkiest Löwith de term 'Freitod' boven zelfmoord; 'Töten, Mord und Selbstmord', 400. Zie ook Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*.

mogelijkheid is die van de al genoemde zelfmoord; de tweede die van de opoffering van het eigen leven voor een ander⁴⁷⁷ en de derde die van de ‘Gleichmut zum bevorstehenden Endes’⁴⁷⁸.

Wanneer we de analyse van datgene wat zich voltrekt in het transcenderen bezien, roepen de antropologische noties in Löwiths denken enkele vragen op die ook voor het vervolg van aanzienlijk belang zijn. In het eerste gedeelte van deze studie is duidelijk geworden dat in Löwiths optiek een van de meest wezenlijke onderdelen in het proces van historisering de tot de moderne tijd behorende antropocentrische benadering van natuur en wereld was. Om deze gang van zaken aan te duiden, maakte hij, zo bleek, gebruik van de term ‘denaturering’. Wanneer hij dat in de context van het in dit hoofdstuk besprokene opnieuw doet, roept dat op zijn minst vragen op naar begripsmatige, maar ook inhoudelijke verheldering. Enerzijds wijst hij met de term denaturering de moderne benadering van de natuur – de wereld – af omdat daarin die wereld tot beeld geworden is en daarmee tot beheersbaar object. Anderzijds stelt hij nu dat de acte van ‘vergegenständlichung’ tot de natuur van de mens behoort. De mens kan niet anders, wil hij zijn menselijkheid realiseren, dan de denaturering voltrekken. Hij geeft zelfs aan dat hierin een destructief moment aanwezig is. De vraag is nu hoe die twee begrippen zich tot elkaar verhouden. Wanneer ze identiek zijn, heft de antropologische benadering de historische op en omgekeerd. Wanneer ze niet identiek zijn, en dat zal met het oog op de interne consistentie van Löwiths denken het geval moeten zijn, moet duidelijk worden waarin het ‘natuurlijke’ denatureren zich onderscheidt van het denatureren dat het moderne denken met zich mee heeft gebracht.

Mutatis mutandis doet zich hetzelfde probleem voor wanneer Löwith de term ‘Fortschritt’ gebruikt ter aanduiding van het natuurlijke menselijke streven de natuur te cultiveren. In zijn historische beschouwingen heeft hij immers juist het moderne vooruitgangsgeloof (‘Fortschrittsglauben’) als de drijvende kracht aangewezen achter de historisering en denaturering van de wereld. Ook hier lijkt er sprake te zijn van twee begrippen ‘Fortschritt’, die weliswaar inhoudelijk verwantschap met elkaar zullen vertonen, maar toch duidelijk van elkaar afgegrensd zullen moeten worden. In ‘Das Verhängnis des Fortschritts’ doet Löwith, zoals eerder vermeld, een poging dit onderscheid aan te geven. Hij stelt ter plaatse dat de vooruitgang die tot de menselijke natuur behoort ‘einzelne Fortschritte im Plural’ betreffen. Deze natuurlijke vooruitgang valt dus niet enkelvoudig te definiëren als één enkele alomvattende vooruitgang die alle levensterreinen en uiteindelijk de wereld betreft. Dat laatste suggereert het vooruitgangsgeloof. Daarin wordt vooruitgang opgevat als een proces ‘im Singular’ en de geschiedenis dienovereenkomstig als een ‘kontinuïerliche

sophie und Sein Entwurf einer Anthropologie, 106.

⁴⁷⁷ ‘Natur und Humanität des Menschen’, 289.

⁴⁷⁸ ‘Die Freiheit zum Tode’ in: *SS* 1, 418-425; aldaar 424.

Vorwärtsbewegung im Sinn eines zielvollen Fortschritts'.⁴⁷⁹ Nu was, zoals hiervoor al duidelijk is geworden⁴⁸⁰, voor het vooruitgangsgeloof kenmerkend dat het zich richtte op de toekomst: het 'telos' bepaalde de richting waarin de geschiedenis zich ontwikkelde. Het historisme was futuristisch van aard. Toch is dit onderscheid op zijn minst relatief te noemen. Ook de 'Fortschritte im Plural' vooronderstellen een zekere doelmatigheid. De denaturering, in welk proces de vooruitgangen zich voltrekken, is geen volstrekt willekeurig menselijk project, maar draagt altijd de gerichtheid op een doel met zich mee. De mens ontwerpt de dingen met het oog op een wereld waarin hij wil leven. Het onderscheid dat hier bepalend lijkt te zijn, is dat tussen het door Löwith voorgestane klassieke idee van vooruitgang binnen de cirkelgang van de natuurlijke kringloop en de in het westerse denken gesecculariseerde christelijke idee van de vooruitgang die uitloopt op een vervulling en voleinding.⁴⁸¹ Dit onderscheid is echter alleen dan te handhaven wanneer Löwith erin slaagt het menselijke transcenderen zich te laten voltrekken binnen de grenzen van de natuur, c.q. de wereld. Alleen dan kan er sprake zijn van een wezenlijk onderscheid tussen het ene en het andere denatureren, tussen vooruitgangen en vooruitgang. Juist hier, zo zal nog blijken, ligt echter het probleem.

Het hier aangeduide probleem binnen Löwiths denken is aan de oppervlakte waarneembaar wanneer hij zich richt tegen het moderne technische vermogen en de beheersing van de wereld die daaruit is voortgekomen. Hij stelt dan de vraag of er nog een instantie is die grenzen kan stellen aan de vooruitgang of dat het onafwendbaar is dat de mens alles zal maken wat hij maken kan.⁴⁸² Vanuit het onderscheid tussen het natuurlijke en moderne denatureren zouden, als we consequent vanuit de analyse in de vorige alinea doorredeneren, normen geformuleerd moeten kunnen worden om de menselijke beheersing in te perken.⁴⁸³ Met andere woorden: de onderscheidingen die Löwith aanbrengt, vragen om een normerend element. Als dat normerende afwezig is, blijft het onderscheid tussen denatureren en denatureren in de lucht hangen.

De hier geanalyseerde problematiek laat zich ook nog vanuit een iets andere invalshoek benaderen. Het afstand nemen van de wereld in de 'Vergegen-

⁴⁷⁹ 'Das Verhängnis des Fortschritts', 395.

⁴⁸⁰ Zie paragraaf 5.1.

⁴⁸¹ 'Das Verhängnis des Fortschritts', 396.

⁴⁸² Ibidem, 408. Zie ook 'Welt und Menschenwelt', 328.

⁴⁸³ In 'Welt und Menschenwelt', 285 is sprake van een natuurlijke begrenzing. Löwith stelt ter plaatse: 'Wer aber fähig ist, von aller Naturgegebenheit, auch seiner eigenen, Abstand zu nehmen, *ist* nicht eindeutig Natur, sondern *hat* sie auf eine mehrdeutige Weise – *in den von Natur aus gesetzten Grenzen*' [laatste cursivering van mij/AvdE]. Welke grenzen dat dan zijn blijft echter onduidelijk. Zie ook 'Die Dynamik der Geschichte', 329: 'Der Mensch allein unter allen Lebewesen kann seine eigenen Natur Kultivieren, verkehren und verneinen – soweit ihm die Natur keine Grenzen setzt'.

ständlichung' houdt voor de mens tevens een vervreemding in van de wereld. De mens is een vreemdeling in de wereld: 'Als ein Fremdling kann und muß sich der Mensch in die Welt wie in etwas Anderes und Fremdes einhausen, um im Anderssein bei sich selbst sein zu können'.⁴⁸⁴ Dit element van vervreemding is dus natuurlijk van aard, evenals dat het geval was met denaturering en vooruitgang. De dubbelheid die in de beide eerdere begrippen aanwezig was, valt ook hier waar te nemen. Het moderne denken heeft er immers voor gezorgd dat de mens niet meer thuis is in de wereld. De vraag is opnieuw hoe deze beide noties van vervreemding zich tot elkaar verhouden.⁴⁸⁵

Hoewel Löwith dus op verschillende plaatsen in ruime mate aandacht schenkt aan het menselijke vermogen de natuur te transcenderen, ligt daarin toch niet zijn eigenlijke *Anliegen*. Dat is daar te vinden waar hij handelt over de andere pool van de menselijke dualiteit, de mens als natuurlijk wezen. In het na zijn dood verschenen artikel 'Zur Frage einer philosophischen Anthropologie' noemt hij een aantal elementen op die laten zien hoezeer de menselijke geest door natuurlijke factoren bepaald wordt.⁴⁸⁶ In de eerste plaats betreft dit het feit dat het menselijke leven is afgestemd op de kosmos. Daarmee doelt Löwith op natuurlijke fenomenen als de wisseling van dag en nacht, het natuurlijke ritme van de seizoenen waaraan de mens onderworpen is, de afstemming van de mens op het gravitatieveld van de aarde enz.⁴⁸⁷ De mens kan zich niet onttrekken aan de kosmische verbanden waarin hij leeft en die bovendien aan het menselijke bewustzijn voorafgaan. In de tweede plaats wijst Löwith op het feit dat de mens bepaald wordt door zijn natuurlijke innerlijke gesteldheid: elk mens is van nature een bepaald temperament eigen. Dat temperament heeft het karakter van iets blijvends; het is datgene wat door alle gemoedstoestanden en stemmingen heen onveranderd blijft en als zodanig de mens zijn leven lang

⁴⁸⁴ 'Natur und Humanität des Menschen', 285.

⁴⁸⁵ Een parallel met het denken over eindigheid bij Hegel zou hier een mogelijke oplossing aan kunnen reiken. Hegel kan de eindigheid wel respecteren als moment, maar die mag zich niet verabsoluteren door zich los te maken uit het als proces gedachte absolute. Analooq aan deze denkwijze zou, in het voorbeeld van het dubbele begrip van het denatureren, het eerste denatureren als moment te verstaan zijn en het tweede als de verabsolutering daarvan. Deze interpretatie loopt echter vast op twee problemen. Allereerst zou Löwith dan schatplichtig worden aan een procesmatig historisch denken en in de tweede plaats zou hij een metafysisch begrip moeten gebruiken, i.c. het absolute, om zijn redenering rond te krijgen. 'Natur und Humanität des Menschen', 285.

⁴⁸⁶ Zie voor het hierna volgende 'Zur Frage einer philosophischen Anthropologie', 334-341.

⁴⁸⁷ Zie ook paragraaf 4.3 waar in het kader van de bepaling van het begrip natuur de ordening, verstaan als 'Zuordnung', in de wereld aan de orde kwam. Als voorbeeld hanteerde Löwith daar de afstemming van het menselijk lichaam op het gravitatieveld van de aarde. Binnen deze ordening heeft de mens zijn bescheiden plaats.

bepaalt.⁴⁸⁸ Hier heeft de menselijke afhankelijkheid van de natuur dus geen betrekking op de natuurlijke wereld om hem heen, maar op zijn innerlijke natuur.

Dat is ook het geval bij het derde punt dat Löwith aanroert: het verschil tussen mensen wat betreft de zin die ze ergens voor hebben ('den Sinn für etwas'). Het gaat hier om de ontvankelijkheid voor bepaalde zaken en de wijze waarop door het al of niet aanwezig zijn van een bepaalde ontvankelijkheid de werkelijkheid ervaren wordt. Als voorbeeld noemt hij dan het historische gevoel en het verschil tussen de Griekse en bijbelse wijze van ervaren van en kijken naar de werkelijkheid. De Grieken hadden een sterke gerichtheid op het zien van het zichtbare; vanuit die ervaring, die ontvankelijkheid, komt hun denken op. De bijbelschrijvers daarentegen schreven vanuit de ontvankelijkheid voor het horen van het onzichtbare.⁴⁸⁹ In het verlengde van dit punt ligt de natuurlijke aantrekking tot, c.q. weerzin tegen, allerlei mensen en zaken. Het feit dat men zich intuïtief tot bepaalde mensen aangetrokken voelt en tot andere juist niet, verradt een natuurlijke neiging die zich aan het menselijke bewustzijn onttrekt.

Ten slotte gaat Löwith tamelijk uitvoerig in op de natuurlijke factoren die bij uitstek als bepalend voor het bestaan te kwalificeren zijn: de natuurlijke ontwikkelingsgang in ieder mensenleven van jong tot oud, van geboren worden tot sterven en het alledaagse fenomeen van waken en slapen. Wat het eerste betreft, wijst Löwith erop dat de ontwikkeling van kind naar volwassene zoals die zich in ieder mens voltrekt, bepalend is voor het brede scala van cultuurvormende arbeid. De menselijke liefde heeft haar grond in het natuurlijke gegeven dat de mens een geslachtelijk wezen is. Wijsheid impliceert dat men niet meer jong en onervaren is, maar de natuurlijke ontwikkeling naar de volwassenheid heeft doorgemaakt. Wat betreft het tweede, het aan de mens eigen natuurlijke ritme van wakker zijn en slapen, baseert Löwith zich op de 'triviale Tatsache'⁴⁹⁰ dat de mens een derde deel van zijn leven in slapende toestand doorbrengt. Dit basale ritme waaraan geen mens zich onttrekken kan, vormt de

⁴⁸⁸ Löwith veroorlooft zich hier een toespeling op Heidegger. Hij merkt namelijk op dat wanneer bijvoorbeeld de angst als 'Grundbefindlichkeit' van het menselijk bestaan wordt opgevat, dit zijn grond moet hebben in het temperament van de denker die deze gedachten uitspreekt. Zo is dus de filosofie in niet onbelangrijke mate mede bepaald door de natuurlijke gesteldheid van degenen die het vak bedrijven. Zie 'Zur Frage einer philosophischen Antropologie', 335-336.

⁴⁸⁹ Het punt dat Löwith hier aanroert lijkt mij tamelijk dubieus te zijn. Alleen al het voorbeeld dat hij aanhaalt betreffende het verschil tussen het Griekse en bijbelse denken wijst erop dat het werkelijkheidsverstaan zich kan vormen binnen de ontwikkeling van een bepaalde cultuur. Dan is er dus geen sprake van een natuurlijke dispositie (hoe kan daar overigens sprake van zijn wanneer het niet een persoon betreft, maar een cultuur die zich over eeuwen uitstrekt?), maar van een historisch gegroeide wijze van ervaren en denken.

⁴⁹⁰ Ibidem, 338.

natuurlijke basis voor heel het bewuste menselijke bestaan. Het menselijk zelfbewustzijn is gebaseerd op het feit dat men zich niet in slapende toestand bevindt, maar wakker is. Wakker zijn betekent in staat zijn tot zelfreflectie; het biedt de mogelijkheid te onderscheiden tussen subject en object. Het bewustzijn van zichzelf begint dus elke dag bij het ontwaken. De slapende toestand is er een van onbewustheid. De mens leeft in een ‘sprunghaften Fortsetzung des wachen Daseins’.⁴⁹¹

Vanuit dit op het eerste gezicht wellicht triviale gegeven trekt Löwith enkele conclusies die hem in staat stellen zijn positie ten opzichte van de bewustzijnsfilosofie (en daar is de hele westerse filosofie van Descartes, via Hegel tot en met het existentialisme mee aangeduid) af te bakenen en het natuurlijke, op deze plaats in de betekenis van het onbewuste, een plaats te geven. Door zijn analyse van het wakker zijn als de natuurlijke grond voor het zelfbewustzijn van het menselijke subject, wil hij de vooronderstelling van de bewustzijnsfilosofie ontkrachten: dat voor het verstaan van het onbewuste zijn het bewuste zijn bepalend dient te zijn. Hij ontkent daarmee niet dat methodisch het bewustzijn de voorrang heeft, maar stelt dat de zaak ontisch gesproken juist andersom ligt. De mens kan niet loochenen dat hij voor zijn zelfbewustzijn afhankelijk is van het eerste ontwaken – bij zijn geboorte – en het telkens dagelijks ontwaken. ‘Die dauernde Grundlage unseres bewußten Daseins’ is ‘das unbewußte Leben der Natur aller Dinge’.⁴⁹²

In het voorafgaande is enerzijds aandacht besteed aan het menselijke vermogen de natuur te transcenderen. Anderzijds is duidelijk gemaakt dat het voor Löwith van bijzonder groot belang is de afhankelijkheid van de mens van de natuur het volle gewicht te geven. De natuur grijpt diep in op het zelfbewuste menselijke leven. Hiermee zou echter de indruk kunnen ontstaan dat het duale karakter van de mens, zoals Löwith dat heeft geponeerd, de eenheid van het menselijke bestaan aantast. Het beeld zou kunnen ontstaan dat er sprake is van twee min of meer gescheiden werelden: aan de ene kant de cultuurvormende, zelfbewuste mens van de geschiedenis, aan de andere kant de resten van de natuur, die de mens als mogelijkhedenvoorwaarden meegegeven zijn. De natuur zou dan een soort substraat vormen in het menselijke bestaan dat door de mens, ondanks zijn afhankelijkheid ervan, in zijn transcenderende beweging achter zich gelaten wordt. Löwiths notie van een duale natuur is echter niet bedoeld om tot een opdeling in twee vrijwel gescheiden terreinen te komen. Ook wanneer aan dit bezwaar tegemoet gekomen zou worden met de stelling dat de natuur medebepalend is in de cultuurvorming, schiet een dergelijke positiebepaling voor hem tekort. Zoals al eerder is gezegd: de dualiteit van natuur en geest is niet probleemloos voor Löwith.

⁴⁹¹ Idem.

⁴⁹² Ibidem, 339.

In zijn latere werk zijn om deze reden op verschillende plaatsen pogingen waar te nemen het transcenderende vermogen van de mens binnen de grenzen van de natuur te houden. Deze was immers alomvattend en moet dus ook de transcenderende mens met zijn geschiedenis in zich besluiten. Dit is in tegenstelling tot het eerdere werk de inzet van zijn beschouwingen over mens, geschiedenis en natuur in zijn latere geschriften.

Binnen deze context is het dat de mens herhaaldelijk door Löwith als een raadsel gekarakteriseerd wordt.⁴⁹³ Daarmee bedoelt hij te wijzen op het gegeven dat de natuur naast de dieren en planten een wezen in het leven geroepen heeft dat die natuur ook weer kan transcenderen, dat tot denatureren in staat is. In deze paradox ligt het 'raadsel-karakter' van de mens besloten. Toch houdt Löwith hier geen halt; hij blijft niet bij de constatering van deze paradox staan, maar probeert wijsgerig te articuleren dat het menselijk transcenderen een natuurlijk transcenderen is dat als zodanig binnen de grenzen van de alomvattende natuur blijft. De mens met zijn vermogen 'eine zweite, menschliche Welt der Geschichte' tot stand te brengen, blijft behoren tot de 'allgemeinen Naturgeschichte'. In het transcenderen laat de mens de natuurlijke voorwaarden van zijn bestaan niet achter zich, maar gaat boven deze uit 'innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur'.⁴⁹⁴ Met andere woorden: het feit dat de mens in staat is de natuur te transcenderen heeft als voorwaarde dat de mens, voortkomt uit, deel uitmaakt van en omvat wordt door die natuur.⁴⁹⁵

Geheel probleemloos is een dergelijke stellingname echter niet. De vraag doet zich voor hoe het mogelijk is dat de natuur getranscendeerd wordt door de mens maar tegelijkertijd diezelfde mens met zijn transcenderen omvat. Op dit punt blijkt duidelijk dat het probleemloze naast elkaar plaatsen van natuur en geest als de twee polen van het duale mensbeeld (de 'Doppelnatur'), zoals dat in met name *Das Individuum* gebeurde⁴⁹⁶, in het latere werk voorbij is. In het bijzonder in zijn 'Natur und Humanität des Menschen' gaat Löwith uitvoeriger op de hier opgeroepen problematiek in. Hij stelt daar de vraag naar de richting waarin het transcenderen plaatsvindt. Daarbij grenst hij zijn interpretatie van deze richting af van alle interpretaties die een metafysische invulling hiervan plegen te geven. In dergelijke interpretaties overschrijdt de mens de natuur in de richting van een 'Transzendenz', of dat nu een scheppende god, het Boeddhistische niets of een van de 'farblosen Transzendensen philosophi-

⁴⁹³ 'Natur und Humanität des Menschen', 264; 'Zur Frage einer philosophischen Anthropologie', 330; 'Die Freiheit zum Tode', 416; *Wissen, Glaube und Skepsis*, 251.

⁴⁹⁴ 'Geschichte und historisches Bewußtsein', 426.

⁴⁹⁵ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 263. Zie ook 'Natur und Humanität des Menschen', 269: 'Auch die eigentümliche 'Sonderstellung' des Menschen im physischen Kosmos kann nur aus dem Verhältnis zu diesem bestimmt werden, weil der Mensch überhaupt nur dadurch zur Welt kommt, daß ihn die Natur hervorgebracht hat und er selbst von der Welt ist'.

⁴⁹⁶ Zie paragraaf 2 van dit hoofdstuk.

scher Spekulation' is. Zijn afwijzing daarvan ligt in het verlengde van zijn eerder geanalyseerde oppositie tegen de antro-po-theologie. Elke bepaling van de mens die alleen vanuit de 'terminus ad quem' – dus vanuit het waartoe – en niet vanuit het 'a quo' – dus vanuit het waarvandaan – van zijn transcenderen opkomt, moet Löwith afwijzen.⁴⁹⁷ Wanneer echter, zoals Löwiths uitgangspositie is, de mens een natuurlijk wezen is, kan diens transcenderen ook niet anders dan binnen de natuur plaatsvinden. Dit voltrekt zich dan niet in de richting van een 'Jenseits des von Natur aus Seienden', maar vindt plaats binnen de 'unüberschreitbaren Umkreis' (cursief van mij/AvdE) van de natuur. De 'Terminus a quo und ad quem des Menschlichen Überschreitens' zijn hetzelfde: de natuur zelf.⁴⁹⁸ De menselijke transcendentie is natuur-immanent. Er is sprake van een 'Transzendieren ohne Transzendenz'.⁴⁹⁹

Opmerkelijk is nu dat Löwith, op dit punt van zijn beschouwingen gekomen, een volgende transcenderende beweging invoegt. Hoewel de mens dus in staat is, in onderscheid van het dier, de wereld al vragend te transcenderen, kan dit niet betekenen dat de wereld daardoor ook door de mens bepaald wordt.⁵⁰⁰ Niet voor niets noemde Löwith in het zojuist geciteerde de grenzen van de natuur 'unüberschreitbar'. De wereld omsluit altijd weer al het menselijk transcenderen. Dit omsluiten of omvatten duidt hij nu echter ook aan als een transcenderen: 'Als das Ganze des Seienden überschreitet die Welt ihrerseits alles tierische und menschliche Transzendieren'.⁵⁰¹

Juist op dit cruciale punt in zijn wijsgerige beschouwingen (cruciaal, want hier wordt de verhouding mens-natuur het meest diepgaand doordacht) gaan de kritische vragen zich vermenigvuldigen. S. Hosoya heeft in een artikel in de bundel die is uitgebracht ter gelegenheid van Löwiths zeventigste verjaardag, getracht diens overwegingen terzake helder te krijgen. Zijn inzichten bieden een uitstekende ingang om de onderhavige problematiek te verhelderen. In zijn interpretatie is er bij Löwith sprake van een differentiatie in het begrip transcenderen. Daarbij onderscheidt hij drie transcenderende bewegingen. In de eerste plaats transcendeert de mens de natuur. Dat proces is hierboven uitvoerig aan de orde geweest en naar zijn verschillende aspecten uitgewerkt. Door dit eerste transcenderen wordt de mens tot een vreemdeling in de wereld en het maakt de geschiedenis mogelijk. Tegelijk echter, zo constateert Hosoya, keert

⁴⁹⁷ Vergelijk A.H. Meyer, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt*, 201/202.

⁴⁹⁸ 'Natur und Humanität des Menschen', 290-291.

⁴⁹⁹ A.H. Meyer, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt*, 205. Hierin klinkt ook de echo van Nietzsches oproep de aarde trouw te blijven nog door! Vergelijk hierbij B. Heiderich, 'Zum Agnostizismus bei Karl Löwith', 105 en B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 84.

⁵⁰⁰ Vergelijk paragraaf 5.5 waar duidelijk werd dat de ontologische voorrang van de natuur, cq. de wereld, impliceert dat de optelsom van alle perspectieven erop nog niet wil zeggen dat zodoende ook de waarheid gevat wordt.

⁵⁰¹ 'Natur und Humanität des Menschen', 292 [cursief van mij/AvdE].

bij Löwith de mens ook weer terug in de natuur. Daarin immers vindt hij zijn ware humaniteit. Dat is de tweede beweging in het menselijk transcenderen. Hosoya spreekt dan over 'die Transzendenz als Antithesis und als Synthesis'. Het derde en laatste transcenderen dat hij in Löwiths beschouwingen meent waar te kunnen nemen, ligt vervat in de notie die in het citaat aan het slot van de vorige alinea naar voren kwam, namelijk dat de wereld op haar beurt ook weer al het menselijke transcenderen transcendeert. 'Rätsel über Rätsel' merkt Hosoya hierbij ironisch op.⁵⁰²

Deze analyse van Hosoya maakt inzichtelijk hoezeer Löwiths uiteenzettingen op dit cruciale punt zich verstrikken in een net van vragen. De eerste kritische vraag die zich in dit verband aandient, is die naar het samenvallen van de twee natuurbegrippen in de twee momenten van het menselijk transcenderen. Zoals hiervoor duidelijk werd, vallen voor Löwith de terminus a quo en ad quem van het menselijk transcenderen samen in het ene begrip van de omvattende natuur. Voorwaarde voor een dergelijke opvatting is echter wel dat dat natuurbegrip dan werkelijk zijn eenheid behoudt en zich niet uitsplitst in, bijvoorbeeld, een beperkter en een ruimer begrip. Toch lijkt dat laatste zich bij Löwith voor te doen als hij een dubbele transcendentie aanneemt. De vraag is namelijk hoe het begrip natuur in het transcenderen van de mens en het begrip natuur in het transcenderen van de mens door de natuur zich tot elkaar verhouden. Hosoya probeert met een beeld hierin helderheid te verschaffen. Hij vergelijkt de transcenderende mens met een wandelaar in de bergen. Deze wandelaar beklimt bergpas na bergpas. Hij wordt echter tegelijkertijd en voortdurend door de bergwereld omvat. Hij klimt slechts over een deel van die enorme bergwereld heen.⁵⁰³ Als dit beeld een correcte interpretatie is, zou dat betekenen dat de eerste natuur die door de mens getranscendeerd wordt niet gelijk is aan de omvattende natuur, maar slechts een deel of aspect daarvan is. Wanneer we dus Löwiths beschouwingen in de richting van een dubbel transcenderen interpreteren, komt de eenheid van het natuurbegrip zwaar onder druk te staan. De vragen die hieromtrent rezen bij de behandeling van het begrip natuur bij Löwith in hoofdstuk 4 en die in de inleidende paragraaf van dit hoofdstuk weer opgepakt zijn, vinden hier hun bevestiging. De vraag is nu echter wel welke kwalificaties gegeven kunnen worden aan het begrip natuur in zijn tweede betekenis, waarin die natuur een zodanige overmacht bezit dat die niet getranscendeerd kan worden door de mens. Met andere woorden: waarover beschikt de natuur om de geschiedenis te blijven omvatten, om het 'en' tussen natuur en geschiedenis ongeschonden te laten staan?

⁵⁰² S. Hosoya, 'Zwischen Natur und Geschichte', 171-172 (citaten op 172). Zie ook R. de Amorim Almeida, *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith* (Meisenheim am Glan, 1976) 141-143 en M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 159.

⁵⁰³ S. Hosoya, 'Zwischen Natur und Geschichte', 172.

Op dit punt kan er een verband gelegd worden met enkele eerder naar voren gekomen noties in Löwiths denken, die vanuit een enigszins andere invalshoek licht kunnen werpen op deze wirwar van overwegingen en vragen. Het betreft in de eerste plaats het in een eerder stadium⁵⁰⁴ al aan de orde gestelde thema van de ‘Dynamik’ van de geschiedenis. Ter plaatse deed Löwith een poging de geschiedenis ‘in die Natur alles Seienden zurückzunehmen’. Hij deed dat door te wijzen op het gegeven dat in de geschiedenis menselijke handelingen opgenomen worden in een groter verband en daardoor andere – en soms veel omvattender – gevolgen hebben dan bedoeld waren. Achter al het menselijk handelen gaat een gebeuren (‘Geschehen’) schuil. Om dit gegeven aan te duiden, maakt Löwith – zoals al duidelijk werd – gebruik van de term ‘Dynamik’ en hij geeft hieraan verdere invulling door te spreken van ‘die Dialektik von Handeln und Geschehen’.⁵⁰⁵

Aan het slot van het artikel hierover snijdt hij de thematiek betreffende de plaats van de mens in de natuur aan. Het verband met de onderhavige problematiek is dus door hemzelf ter plaatse al gelegd. Dit geeft aanleiding de momenten in het transcenderende proces zoals dat hierboven uiteengezet werd, te lezen als een vorm van dialectiek. Ook een ander gedeelte, waarnaar eveneens al eerder verwezen werd, nodigt uit tot een dergelijke wijze van lezen. In ‘Natur und Humanität’ stelde Löwith namelijk dat de mens zich als een vreemdeling ‘in die Welt wie in etwas Anderes und Fremdes einhausen’ moet, ‘um im Anderssein bei sich selbst sein zu können’.⁵⁰⁶ Afgaande op dit citaat komt de gedachte boven dat er bij Löwith sprake zou kunnen zijn van een soort dialectiek, waarin de mens zich vervreemdt van de oorspronkelijke natuur in de wereld om vervolgens zijn zelf in het andere (de onnatuurlijkheid van de wereld – lees: de tweede wereld van de cultuur, de geschiedenis) terug te vinden. Het transcenderen van de natuur door de mens wordt hier omschreven met het ‘einhausen’ in het andere en vreemde. Daarin is dus sprake van de vervreemding die als kenmerk van het transcenderen in een eerder stadium al aan de orde kwam. De terugkeer in de natuur (het tweede transcenderende moment uit de interpretatie van Hosoya) vindt hier zijn verwoording in het ‘bei sich selbst sein’. Anders geformuleerd, wil de menselijke humaniteit gestalte krijgen dan moet de mens zich in eerste instantie van zijn directe natuurlijkheid vervreemden, om die natuurlijkheid te hervinden temidden van de tweede natuur.⁵⁰⁷ Wat

⁵⁰⁴ Zie paragraaf 5.4.

⁵⁰⁵ ‘Die Dynamik der Geschichte’, 324-325.

⁵⁰⁶ ‘Natur und Humanität des Menschen’, 285.

⁵⁰⁷ De formulering in het behandelde citaat doet sterk denken aan de Hegeliaanse dialectiek. Niet voor niets echter formuleerde ik ‘temidden van de tweede natuur’. Dat lijkt mij juister om het verschil met Hegel te articuleren. Bij de laatste houdt de dialectiek in dat het vreemde van de buitenwereld opgenomen wordt, terwijl mijns inziens bij Löwith de mens het terrein van de vervreemdende historische wereld juist los moet laten om zich als natuurlijk wezen te kunnen verstaan.

op deze plaats echter niet gearticuleerd wordt is de wijze waarop de mens zichzelf terugvindt, anders gezegd: waardoor het voor hem mogelijk is het tweede moment van transcendentie te voltrekken en zich zodoende als natuurlijk wezen te verstaan. Wat maakt het dialectische proces tot een noodzakelijk gebeuren? In feite is daarmee dezelfde vraag gesteld als zo-even, namelijk die naar de kwalificaties die aan het begrip van de alomvattende natuur gegeven moeten worden. Het derde element van het transcenderen in de interpretatie van Hosoya zou immers als de gevraagde mogelijkheidsvoorwaarde moeten fungeren.

Wanneer we deze interpretatielijnen volgen, is het moeilijk om het samenvallen van de 'terminus a quo' en de 'terminus ad quem' van het menselijk transcenderen staande te houden. Vallen deze echter niet samen, dan is de notie dat het menselijk transcenderen binnen de natuur plaats vindt ook van zijn vanzelfsprekendheid ontdaan. Dat geldt zeker wanneer hierbij het eerder geanalyseerde gegeven voor ogen gehouden wordt dat Löwith zelf stelt dat de menselijke ontwikkeling 'keine natürliche Vollendung' kent: 'Er kommt nie ans Ziel, er geht immer noch weiter fort, und das Ende ist nicht abzusehen'.⁵⁰⁸ Tussen de twee transcenderende momenten ligt het open veld van de geschiedenis waarin de mens zich bevindt.⁵⁰⁹

In de tot nu toe gehanteerde benaderingswijze is er vanuit gegaan dat er bij Löwith een differentiatie aanwezig is in het transcenderen van de mens. Dat gegeven is echter uitvloeisel van een bepaalde interpretatie en kritische door-denkning van de over diverse plaatsen in zijn werk verspreide gegevens betreffende deze problematiek. Hosoya constateert terecht dat de dubbelheid in het transcendentiebegrip bij Löwith zelf echter niet in directe zin is te vinden.⁵¹⁰ Löwith kent het ene menselijke transcenderen en de ene natuur. Wanneer in deze lijn doorgedacht wordt, kan echter nog minder dan in het voorafgaande het geval was, staande gehouden worden dat aan de wijsgerige opdracht het

⁵⁰⁸ 'Das Verhängnis des Fortschritts', 394.

⁵⁰⁹ L. Heyde, *De maat van de mens*, 46 schrijft naar aanleiding van de ideeën van Nietzsche, Heidegger en Derrida over 'Datgene waarop het subject zich betrokken weet als op iets wat zich tegelijkertijd onttrekt': 'De transcendentie die hier in het spel is, verwijst naar een onbepaalde openheid. Ze provoceert tot een beweging die telkens weer begonnen moet worden. Het is geen beweging die voert tot een thuiskomst in datgene waarin men altijd al – ongeweten – was. Het is eerder een eindeloze confrontatie van de mens met zijn eigen onmacht (...)'. Hier ligt een parallel met Löwith, omdat ook bij hem sprake is van een beweging die nooit tot een einde komt, waarin de mens voortdurend onderweg blijft. Hij is, in Löwith's woorden, ziek van zijn eigen mens-zijn. Löwith zou in dit verband echter nooit spreken van een transcendentie en uiteraard stellen dat deze eindeloze beweging wel plaatsvindt binnen de natuur waarin de mens, zij het wellicht ongeweten, altijd al was. De gedachten van Heyde bieden wel een interpretatiemogelijkheid waarop terug te komen valt.

⁵¹⁰ Hosoya, 'Zwischen Natur und Geschichte', 174.

raadsel van de mens tot een oplossing te brengen⁵¹¹ voldaan is. De synthese die hiervoor in het tweede transcenderende moment tot stand gebracht werd, waarbij de mens zijn humaniteit terugvindt door vanuit de vervreemding zichzelf als natuurlijk wezen te verstaan, valt weg als alleen het eerste menselijke transcenderen gehandhaafd blijft. De vervreemding, de ‘Vergegenständlichung’, de afstand tot de natuur (denaturering) – kortom alles wat met het transcenderen gegeven is, blijft onveranderd staan. Nog duidelijker dan in de eerste interpretatielijn het geval is, doet de geschiedenis zich hier gelden.

Mijns inziens wordt juist hier duidelijk dat de door Löwith in zijn latere werk gesuggereerde vanzelfsprekendheid van de omvattendheid van de natuur waarbinnen de mens zich zou voegen, een uiterst problematisch gegeven is. Hoewel hij in zijn analyses van het proces van het transcenderen in eerste instantie aan de geschiedenis alle ruimte lijkt te willen geven, wil hij vervolgens datgene wat hij met de ene hand heeft gegeven met de andere weer terugnemen door als absoluut gegeven de omvattende natuur te poneren.⁵¹² In het voorafgaande is echter duidelijk geworden dat deze denkbeweging niet zonder complicaties gemaakt kan worden. Zowel wanneer we uitgaan van een dubbel als van een enkel transcendentiebegrip dient zich het probleem van de geschiedenis aan. In dat opzicht kunnen de beide wijzen van interpreteren niet als elkaars volstrekte tegengestelden worden gezien.⁵¹³

6.4 Vrijheid en scepsis

Ik meen in het voorgaande duidelijk gemaakt te hebben dat de poging van Löwith de humaniteit te verankeren in de omvattendheid van de onveranderlijke natuur door de eraan inherente complicaties vastloopt. Kort gezegd kan dit punt samengevat worden door de kritische vraag op te werpen of de mens wel echt thuis komt in de natuur of dat de macht van de geschiedenis dermate

⁵¹¹ Ik wil hier in herinnering roepen wat Löwith aan het slot van zijn grote Nietzsche-studie stelde: ‘Daß das Rätselhafte des Zufalls ‘Mensch’ keine Lösung findet, wenn der Mensch nicht in das ewige Ganze des von Natur aus Seienden eingefügt ist’. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 338.

⁵¹² De titel van het artikel van Hosoya, ‘*Zwischen Natur und Geschichte*’ (cursief van mij / AvdE), geeft in dubbel opzicht treffend de problematiek weer: zowel wat betreft de positie van de transcenderende mens als Löwiths eigen wijsgerige worsteling.

⁵¹³ Mijns inziens heeft Hosoya niet helemaal scherp gezien dat het probleem van de geschiedenis zoals hij dat bij de aanname van een enkelvoudig transcenderen waarneemt, zich ook, zij het op indirecte wijze, manifesteert bij de eerste interpretatielijn, die uitgaat van een tweevoudig transcenderen.

groot is dat die het eigenlijk element vormt waarin het menselijk leven zich voltrekt. Ik kom op dit punt nog terug in de afrondende slotbeschouwing en waardering van Löwiths visie op het herstel van de humaniteit. Om echter tot een dergelijke afronding te kunnen komen, moet een van de meest markante onderdelen van Löwiths wijsgerige denken (en levenshouding), voor zover van belang voor de onderhavige problematiek, nog aan de orde gesteld worden. Het betreft de scepsis.

Het zou namelijk een ernstige fout zijn te menen dat met de analyses van de inconsistenties en andere complicaties in Löwiths denken over de relatie van de mens tot de natuur en de geschiedenis, het met het thema van de humaniteit in zijn werk gedaan is. Er kan zelfs gesteld worden dat juist de scepsis een plaats heeft in het hart van zijn humaniteitsideaal – als het toegestaan is het woord ‘ideaal’ in de context van Löwiths gedachtegoed te gebruiken. Hosoya suggereert niet ten onrechte dat de scepsis de mogelijkheid biedt een antwoord te formuleren op de interne problemen die zich in Löwiths werk voor bleken te doen.⁵¹⁴ Er bestaat dus een duidelijk verband tussen de voorgaande analyses, die uitliepen op de constatering dat Löwith in theoretisch opzicht verstrikt raakt, en de behandeling van de scepsis als levenshouding temidden van de geschiedenis.

Een goede ingang tot het thema van de scepsis wordt gevormd door opnieuw het begrip vrijheid in de analyse te betrekken. De vrijheid behoort tot de mogelijkheden van de transcenderende mens. Die vrijheid krijgt bij Löwith, zoals we zagen, volledige erkenning en dan met name wanneer hij ingaat op de ‘Freiheit zum Tode’. De mens is als enig wezen vrij om te kiezen of hij al of niet wil bestaan. Toch kan binnen Löwiths conceptie de menselijke vrijheid niet ongelimiteerd zijn. Juist die vorm van vrijheid waaraan geen – natuurlijke – grenzen zijn gesteld, heeft immers geleid tot de vergaande denaturering en uiteindelijk tot de ‘Heimatlosigkeit’ van de moderne mens. De autonomie van de mens kan in Löwiths denken niet het laatste woord hebben.

Om het vrijheidsbegrip in Löwiths werk geprononceerder in beeld te krijgen, kan gebruik gemaakt worden van het onderscheid tussen ‘vrijheid van...’ en ‘vrijheid tot...’. Bevrijding van iets betekent een loskomen van datgene waarin iemand vastzat; het impliceert zelfstandigheid en onafhankelijkheid. Bij de notie van ‘vrijheid tot iets’ ligt het accent niet op datgene waarvan men bevrijd is en wat men achter zich gelaten heeft, maar op het doel waartoe de bevrijding heeft plaatsgevonden. Beide begrippen sluiten elkaar niet uit, maar bieden wel een uiterst nuttige differentiatie in het vrijheidsbegrip en daarmee de mogelijkheid tot een beter zicht op de wijze waarop het in Löwiths werk een rol speelt. Mijns inziens is met name de eerste notie, die van ‘vrijheid van’, daarvoor bepalend. Vrijheid betekent voor Löwith bevrijd te zijn van de absolute aanspraak van de geschiedenis. Wie zichzelf verstaat als natuurlijk

⁵¹⁴ Hosoya, ‘Zwischen Natur und Geschichte’, 174.

wezen komt los van de binding van de geschiedenis en de gerichtheid op de toekomst (die immers kenmerkend was voor het historische denken zoals dat in de westerse traditie opgeld heeft gedaan). Daarin ligt de vrijheid.⁵¹⁵ Gezien de christelijke achtergrond van het historische denken impliceert vrijheid hier ook een los zijn van elke binding, ook in negatieve zin (Nietzsche!), aan het christendom.⁵¹⁶ Löwiths humaniteit biedt de mogelijkheid te leven na het wegvallen van God en het einde van de metafysica.

Dit vrijheidsbegrip staat in directe relatie met de tweede transcenderende beweging zoals die in de voorafgaande paragraaf aan de orde werd gesteld, waarbij de mens zich voegt binnen de natuur. Vrijheid in de zin van autonome zelfverwerkelijking houdt verband met het eerste transcenderen door de mens. Zo verstaan is de weg naar een natuurlijke humaniteit de weg naar de vrijheid. Met deze stellingname kiest hij voor de positie van Burckhardt zoals hij die zelf geanalyseerd heeft in zijn artikel uit 1928 over 'Burckhardts Stellung zur Hegels Geschichtsphilosophie': 'Burckhardt will zeigen, wie das Individuum *für sich selbst* frei werden kann *von* dem allgemeinen Geschehen der Geschichte'.⁵¹⁷

De bedoeling die Löwith met zijn wijsgerige overwegingen en dan met name met zijn historische exposés voor ogen heeft, ligt in het verlengde van deze opvatting van wat vrijheid inhoudt.⁵¹⁸ In het 'Vorwort' tot *Gott, Mensch und Welt* maakt hij duidelijk wat de bedoeling is van zijn overzicht van de ontwikkeling van de westerse metafysica: 'Unsere Darstellung der Geschichte der nachchristlichen Metaphysik mag insofern eine Einführung in die Philosophie sein, welche aus ihrer theologisch belasteten Tradition ins *Freie hinaus* führt'.⁵¹⁹ Een hieraan vrijwel parallele uitspraak is te vinden in het in onge-

⁵¹⁵ B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 116: 'Ihm geht es darum, in welcher welt-offenen Form der Vereinzelte, der sich vom Primat von Geschichte und Zukunft gelöst hat, eine Art Lebenskunst praktizieren kann, die mit dem Vorrang der natürlichen Welt in Einklang steht'. Zie ook W. Ries, *Karl Löwith*, 3 die Löwith typeert als iemand met 'geistige Freiheit'.

⁵¹⁶ Wanneer Löwith gelezen wordt vanuit het perspectief van bevrijding en vrijheid brengt hem dat ook juist weer in de buurt van Nietzsche. M. Willemsen heeft in haar studie over Nietzsche diens wijsbegeerte beschreven vanuit het verlangen naar bevrijding.; M. Willemsen, *Kluizenaar zonder God. Friedrich Nietzsche en het verlangen naar bevrijding en verandering* (Amsterdam 1997). Tegelijkertijd komt het kenmerkende verschil tussen beide in beeld: bij Nietzsche moet vrijheid 'van' worden omgezet in vrijheid 'tot' (pagina 162).

⁵¹⁷ 'Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie', 28. Aan dit artikel is uitvoeriger aandacht besteed in paragraaf 6.2.

⁵¹⁸ Donaggio, 'Zwischen Nietzsche und Heidegger', 40.

⁵¹⁹ *Gott, Mensch und Welt*, 3; cursief van mij / AvdE. H. Timm verbindt aan deze uitspraak van Löwith de suggestie dat met de publicatie van *Gott, Mensch und Welt* Löwith zijn doel dichter genaderd is dan vroeger het geval was, omdat hij aan eerdere analyses deze kwalificatie niet heeft verbonden. Löwith voltrekt een aan Hegel tegen-

veer dezelfde periode ontstane artikel ‘Mensch und Geschichte’. Ter plaatse stelt Löwith de vraag hoe de moderne historische denkwijze heeft kunnen ontstaan. Voor de beantwoording van die vraag acht hij het dan nodig een ‘historische Besinnung’ te ondernemen ‘welche jedoch den Zweck hat, die Konstruktionen des historischen Bewußtseins *abzubauen*’.⁵²⁰ De vrijheid waartoe Löwiths wijsgerig-historische beschouwingen dus moeten leiden is de bevrijding van de westerse denkraditie. In deze vrijheid maakt het denken zich los van de metafysica met haar antro-po-theologie en daarmee samenhangende historisering van mens en wereld.⁵²¹ Löwiths wijsgerige overwegingen moeten verwijzen naar de mogelijkheid van een nieuw verstaan van mens en wereld na het wegvallen van God uit de metafysische trits ‘God, mens en wereld’.⁵²² Vanuit dit perspectief komt de historische reconstructie zoals weergegeven in het eerste deel van deze studie, in een ander licht te staan. De met deze reconstructie beoogde destructie staat in het kader van de bevrijding van het denken en wil op deze wijze de mogelijkheid bieden voor de ervaring van

gestelde denkbeweging: de filosofie wordt niet tot geschiedfilosofie, maar juist van de geschiedenis los gemaakt. Hij concludeert: ‘Der Durchbruch durch die christliche Weltauslegung scheint gelungen; die Geschichte beginnt, die Philosophie frei zu geben’. H. Timm, ‘Karl Löwith und die protestantische Theologie’, 574. Zie ook M. Riedel, ‘Karl Löwiths philosophischer Weg’, 121/2.

⁵²⁰ ‘Mensch und Geschichte’, 360; cursief van mij / AvdE. Vergelijk ook *Wissen, Glaube und Skepsis* 204: ‘Die Frage, welche sich nahelegt, ist: gibt es aus dieser modernen Verlegenheit, die mit dem vernünftigen Wissenwollen am Ende ist und mit dem Glauben nicht fertig wird, *einen Weg ins Freie*? Vielleicht durch eine einfache Besinnung auf jenen Kreuzweg, an dem sich philosophisches Wissenwollen und christlicher Glaube zum erstenmal in der Geschichte begegneten’; cursief van mij / AvdE

⁵²¹ M. Riedel, ‘Karl Löwiths philosophischer Weg’, 123-125 maakt duidelijk dat deze opvatting van filosofie ook een rol speelt in Löwiths oppositie tegen bijvoorbeeld Marx en Schmitt. Marx leverde in zijn ogen de filosofie uit aan het historisch-maatschappelijke gebeuren door haar in te zetten als instrument voor de verandering van de maatschappij, waardoor hij zijn onafhankelijkheid (vrijheid) ten opzichte van het historische gebeuren verloor. Mutatis mutandis geldt hetzelfde voor Schmitt.

⁵²² B. Heiderich, ‘Zum Agnostizismus bei Karl Löwith’, 98. Ik heb overigens moeite mee te gaan in de interpretatie van Heiderich voor zover zij Löwiths filosofie ziet als gericht op de toekomst. Ze schrijft bijvoorbeeld dat zijn agnosticisme de uitdrukking is van een historisch bewustzijn ‘das auf Neues und Zukünftiges verweist’ (pagina 100). Uiteraard zijn er wel gegevens in zijn werk te vinden, bijvoorbeeld het citaat uit *Gott, Mensch und Welt* waar hij aangeeft dat zijn beschouwingen moeten leiden naar de vrijheid, die tot een dergelijke interpretatie aanleiding geven. Een te eenzijdig accent hierop neemt echter het zicht weg op de aard van zijn scepsis en wekt de indruk dat zijn wijsgerige overwegingen een soort project vormen van in de toekomst te realiseren doelen. Ik acht het juist Löwith te verstaan vanuit de ‘Gelassenheit’, het uithouden in de historische situatie. Vergelijk ook B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 67 (noot 157).

een natuurlijke humaniteit.⁵²³ Vrijheid betekent distantie⁵²⁴, de humane afstand tot het historische gebeuren. Het is de distantie van de scepsis.

Met name in zijn boek *Wissen, Glaube und Skepsis* heeft Löwith zijn concept van scepsis uitgewerkt. In aansluiting op een tekst van Sextus Empiricus geeft hij weer welke karakteristieken aan de scepsis toegekend kunnen worden. Hij zet allereerst negatief in door dit begrip af te grenzen van de gewone twijfelzucht en van de moderne methodische twijfel zoals die in het denken van Descartes te vinden is. Scepsis betekende oorspronkelijk zoveel als (onder)zoeken. Kenmerkend voor de sceptische mens is dan ook de voortdurende zoektocht met als inzet de waarheid – en niet de allesbeheersende twijfel. Dat betekent niet dat de scepticus niet twijfelt. Deze twijfel vindt zijn grond echter niet in zichzelf, maar is de twijfel van de voortdurend zoekende. Deze zoektocht naar de waarheid houdt niet eerder op dan wanneer de twijfel absoluut overwonnen is en de volstreekte waarheid zich te kennen heeft gegeven.⁵²⁵

Deze scepsis gaat zover dat de scepticus er ook niet voor terugschrikt zichzelf, dat wil zeggen: zijn eigen scepsis, te relativiseren. Hij claimt namelijk niet dat het door hem ingenomen standpunt de absolute waarheid zou bevatten, maar geeft datgene weer wat volgens hem tot op die tijd, dus voorlopig, juist is. De scepticus verdogmatiseert niets en niemand en dus ook zichzelf niet. Veeleer wordt het scepticisme gekenmerkt door een bepaalde vorm van relativisme. Het is het relativisme van de zoekende mens die weigert te aanvaarden wat zich als absoluut aandient en elk standpunt kritisch tegemoet zal treden en blijven bevragen.⁵²⁶ De scepticus is zich bewust van het relatieve van de dingen om hem heen. Löwith geeft hier, in reikwijdte oplopende, voorbeelden. Het grote (bijvoorbeeld het historisch grote) is niet op zichzelf groot, maar in verhouding tot datgene wat klein genoemd wordt. De scepticus weigert dus een absolute uitspraak te doen over wat historisch als groot mag gelden. Ditzelfde relativisme treft de vraag welke godsdienst juist is en of de wereld überhaupt het resultaat is van een scheppende goddelijke daad of gekenmerkt wordt door een eeuwige wederkeer. Wie werkelijk de sceptische positie wil blijven behouden, legt zich niet vast op welk standpunt dan ook, maar volhardt

⁵²³ Anz formuleert dit als volgt: 'In dieser Lage gilt es, durch kritische Untersuchung die verhängnisvollen Wirkungen christlicher Überlieferung in der philosophischen Tradition aufzudecken und den Weg freizulegen für die Seinserfahrung einer ursprünglichen und natürlichen Vernünftigkeit, die auch die Wurzel der Humanität ist'. Anz, 'Rationalität und Humanität', 63.

⁵²⁴ Als hij in een brief van 1 mei 1927 Heidegger bedankt voor de toezending van een exemplaar van *Sein und Zeit* beroept hij zich voor zijn afwijzende houding ten opzichte van de daarin uiteengezette opvattingen op de vrijheid die eigen is aan het filosofische bestaan. Geciteerd in E. Donaggio, 'Zwischen Nietzsche und Heidegger', 40.

⁵²⁵ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 218-220.

⁵²⁶ W. Klaghofer, 'Skepsis – Resignation – Frage', 364.

in het zoeken.⁵²⁷ Vanuit deze invalshoek komt – opnieuw – de historische reconstructie zoals die in het eerste deel van deze studie in kaart is gebracht in een ander licht te staan. Werd hiervoor geconstateerd dat de historische beschouwingen in functie stonden van de vrijheid, nu kan daaraan toegevoegd worden dat ze mede hun oorsprong vinden in het voor de scepsis kenmerkende zoeken. De historische kritiek neemt geen genoegen met gevestigde overtuigingen, maar blijft die tot op de wortel – dat is hier: tot op de herkomst van het westerse denken in de christelijke traditie – kritisch bevragen.

De scepsis in Löwiths denken relateert uiteindelijk niet alleen door de dingen ten opzichte van elkaar te relativiseren (zoals hiervoor het historisch grote of de verschillende godsdiensten), maar door de relativiteit uit te spreken van de mens en zijn geschiedenis ten opzichte van de natuur. Dat is de diepste relativiteit. Bijzonder fraai heeft hij dat onder woorden gebracht in enkele artikelen over spreken en zwijgen. Daarin zet hij het spreken van de mens en het zwijgen, de stomheid, van de natuur tegenover elkaar. Het spreken van de mens is te beschouwen als slechts een korte onderbreking van het eeuwige zwijgen van de natuur: ‘Human speech, eloquence and loquacity are only an interruption of that eternal silence’.⁵²⁸

Aan dit begrip van scepsis zoals door Löwith bepaald, is een rationaliteit eigen die weet heeft van de eigen grens. De scepticus is zich voortdurend bewust van de grenzen van het kenbare.⁵²⁹ De ratio heeft zijn eigen ruimte en moet daar ook binnen blijven. In Löwiths optiek bestaat er een onverbreekelijke samenhang tussen ‘weten’, rationaliteit, en scepsis. Wie de ratio als instrument kiest, moet daarmee ook de scepsis aanvaarden: ‘man kann weder Mythos noch Dogma wiederherstellen, wenn mann einmal den Schritt zum Wissenwollen und damit den Schritt in die Skepsis des Untersuchens getan hat’.⁵³⁰ Op

⁵²⁷ Het is goed dit sceptische relativisme zoals door Löwith omschreven, af te grenzen van het door hem volstrekt afgewezen relativisme van het historisme. Dit relateert ook, maar heeft de inzet van de scepticus, namelijk de zoektocht naar waarheid, opgegeven omdat het alle standpunten principieel beziet vanuit de historiciteit ervan. Een voorbeeld van het relativisme dat kenmerkend is voor de scepsis is bij Löwith te vinden in het al eerder aangehaalde voorbeeld waarin hij de val van Rome in 410 en die van Berlijn in 1945 naast elkaar zet; zie ‘Die Dynamik der Geschichte’, 321. Zie voor deze relativiteit ook Hosoya, ‘Zwischen Natur und Geschichte’, 160 waar deze de gedachte van de continuïteit zoals die bij Burckhardt te vinden is, verbindt met de relativiteit en spreekt over de ‘relative Kontinuität’ van de geschiedenis.

⁵²⁸ ‘On speech and silence’, in: *SS* 1 342-348, aldaar 347; zie ook: ‘Hegel und die Sprache’, 39-398 over ‘Die Sprache des Menschen und die Stummheit der Welt’.

⁵²⁹ S. Hosoya, ‘Zwischen Natur und Geschichte’, 160.

⁵³⁰ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 203. Het mag overigens duidelijk zijn dat zijn kritiek op de metafysische traditie mede vanuit dit standpunt voortkomt. Het moderne historische denken heeft zich in Löwiths ogen eraan bezondigd de grens van het kenbare over te gaan, terwijl de ware scepticus zich daartoe niet laat verleiden: ‘Man fragt sich, wie weit wir es in der Weisheit gebracht haben, wenn wir selbst innerhalb der

dit punt kan verwezen worden naar de al eerder, namelijk bij de bespreking van zijn argumenten tegen het historische denken, gedane constatering dat Löwiths denken een strikte scheiding tussen geloven en weten veronderstelt.⁵³¹

Het verband tussen het vrijheidsbegrip zoals dat hierboven is ingevuld en de scepsis wordt het meest duidelijk wanneer Löwith omschrijft wat het uiteindelijk doel is van de sceptische mens: 'Das letzte Ziel der skeptischen Denkungsart ist Unbeirrtheit in dem, was in den Bereich der freien Beurteilung fällt, und ein maßvolles Erdulden in den uns aufgenötigten Zuständen'.⁵³² In het laatste gedeelte van dit citaat is de – kritische – distantie uitgedrukt die met Löwiths vrijheidsbegrip gegeven is. Gadamer karakteriseert hem als iemand met 'unfaßlicher Gleichmut', waarvan het gevoel voor distantie de grond vormde. Zijn ethos bestond in 'ein illusionloses hinnehmen der Dinge, wie sie sind'.⁵³³ Met verschillende bewoordingen valt deze sceptische houding te omschrijven: met 'Maßvolles Erdulden' zoals in het citaat hierboven, maar ook met 'Gelassenheit', 'Gleichmut', 'Stoic detachment', 'Resignation' enzovoort.⁵³⁴ Ze duiden alle op de wijze waarop de scepsis van Löwith zich verhoudt tot de tijd en de geschiedenis en daarmee ook op de wijze waarop te midden van de geschiedenis de humaniteit overeind gehouden kan worden. De scepsis impliceert een erkennen van de geschiedenis. Ik gebruik hier met opzet het woord 'erkennen' en niet 'aanvaarden' of een dergelijk begrip. Met erkennen is uitgedrukt dat men de historische stand van zaken als zodanig honoreert en dus niet wil negeren of ervoor wegvlugten, maar daar een kritische positie tegenover inneemt. Aanvaarden drukt veel minder dan erkennen deze notie van kritische distantie uit. Löwiths scepsis betekent geen vlucht uit de ge-

Philosophie den Mangel an Wissen durch 'Entscheidungen' ersetzen zu können glauben'; 222.

⁵³¹ Zie paragraaf 5.3. Löwith spreekt overigens liever over de tegenstelling van zoeken en vinden dan over die tussen geloven en weten. Degene die wil weten, blijft immers in het bewustzijn van de grenzen van het kenbare voortdurend zoeken, terwijl in het geloven er geen sprake meer kan zijn van zoeken. De gelovige heeft gevonden. 'Skeptisches philosophieren heißt suchen und durch fragendes Untersuchen den Umkreis einer möglichen Antwort einkreisen, aber nicht, einer geoffenbarten Wahrheit gewiß sein. Christliches Denken heißt auf Grund des Glaubens denken, und wer wirklich glaubt, sucht im Letzten nicht mehr, sondern hat in Gottes Wort und Anspruch die ihn befreiende und erlösende Wahrheit gefunden, auch wenn er sie immer neu glauben muß'; Ibidem, 224-225.

⁵³² Ibidem, 221; cursief van mij / AvdE

⁵³³ H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 231

⁵³⁴ J. Habermas spreekt over 'Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein'; W. Klaghofer, 'Skepsis – Resignation – Frage', 359 over het 'Schweigen der Resignation'; R. Wies, *Karl Löwith*, 3 over de 'gelassenen Welteinschätzung seiner Skepsis'. R. Wolin, *Heidegger's children*, 98 over 'stoic detachment'. De laatste ziet op pag. 78 een vergaande overeenkomst tussen de 'stoic withdrawal' en Heideggers 'Gelassenheit' (vgl. B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 84).

schiedenis om de historiciteit als het ware van zich af te schudden in een bepaalde vorm van tijdloosheid⁵³⁵, noch is er sprake van een romantisch verlangen naar een met de tijd vergaen wijsgerig ideaal en evenmin van een koesteren van de hoop op een realisering in de toekomst van dit ideaal. Veeleer gaat het om een positie waarbij men *temidden van de geschiedenis* nuchter⁵³⁶ en van afstand de zich opdringende geschiedenis beschouwt, zonder zich er ernstig door te laten beroeren. De karakterisering stoïsch is hier zeer juist. Niet voor niets luidde het in het citaat hierboven dat de scepsis weet heeft van ‘ein maßvolles Erdulden in den uns aufgenötigten Zuständen’.

De met de scepsis gegeven relativering hangt met deze nuchtere afstandelijkheid samen. Wie vanuit een dergelijke positie het historische gebeuren beschouwt en zich dus niet aan de historiciteit uitlevert, is in staat het belang van gebeurtenissen, personen en dergelijke, die als groot en allesbepalend gezien worden, te relativieren. De geschiedenis verliest de alles beheersende importantie die er in het historische denken aan toegekend wordt. De scepticus in de lijn van Löwith heeft weet van een historische stand van zaken die niet te negeren valt, maar relativeert deze ook door de menselijke geschiedenis te plaatsen in het kader van de omvattende natuur. Hierdoor wordt zelfs het his-

⁵³⁵ Heidegger -*Denker in dürftiger Zeit*, 180 erkent dat Heideggers alternatief tussen het aanvaarden van de historische opdracht of de vlucht in de geschiedloosheid een schijn van waarheid heeft. Desondanks laat Löwith zich niet in dit schema vatten. Heideggers stellingname is onwaar wanneer ‘der Bereich des Geschichtlichen umfaßt ist vom Sein eines Seienden, das durch die bloße Negation des Geschichtlichen zum Geschichtslosen überhaupt nicht erreicht werden kan’ (cursief van mij / AvdE)

H. Timm, ‘Karl Löwith und die protestantische Theologie’, 580 verbindt terecht dit gegeven met het vrijheidsbegrip: ‘Nicht jenseits der Geschichte, in der zeitlosen Ewigkeit Gottes oder der besseren Welt einer vom Menschen zu verwirklichenden Zukunft, sondern inmitten der Geschichte sucht Löwith die Freiheit der Philosophie vom christlichen Geschichtsdenken zu etablieren’; M. Riedel, ‘Karl Löwiths philosophischer Weg’, 132 formuleert heel helder: ‘So bedeutet auch bei Löwith die Berufung auf die Natur nicht die Abkehr von der Geschichte, sondern die Wiedergewinnung einer Dimension des Wissens, für die das historische Bewußtsein keinen Maßstab hat’. Zie ook M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 135; S. Hosoya, ‘Zwischen Natur und Geschichte’, 168 waarbij het in het licht van wat ik heb betoogd maar de vraag is of terecht gesproken kan worden over een ‘verblüffenderweise betonte Naivität’ waarmee hij aan de historiciteit ‘möglichst unangesprochen’ voorbij wil gaan; B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 66-68, 96-104.

⁵³⁶ Deze nuchterheid wordt bijna schrijnend in een passage uit het dagboek van zijn bootreis van Italië naar Japan. In feite betekent deze reis een vlucht uit Europa omdat hij als Jood daar geen plaats meer kon krijgen. Hij schrijft dan echter dat hij zich vaak heeft afgevraagd: ‘wo stündest *du* jetzt, wenn du als ‘Arier’ im Dienste des Staates verblieben wärest’. Even illustratief voor zijn levenshouding is overigens het antwoord dat hij op de door hem zelf opgeworpen vraag geeft: ‘Wo ich dan stünde, ist nicht zu errechnen, wenn man faktisch das Privileg des frei gebliebenen Geistes, des Exilierten genießt’. *Von Rom nach Sendai*, 13.

torische schema van vooruitgang en verval uiteindelijk gerelativeerd tot historische schijn.⁵³⁷ De distantie van de scepsis met zijn oriëntatie op de omvattende natuur onthult de categorieën van het historische denken als schijn. Met andere woorden: distantie levert waarheid op en daar is het de scepsis om te doen.⁵³⁸ De kosmologie functioneert op deze wijze als grond van een sceptisch verstaan van de tijd en het dragen van de historiciteit van het menselijke bestaan. Zelf als de mens een vreemdeling blijft in de wereld is het de scepsis die de mogelijkheid biedt deze vervreemding te dragen, omdat in deze scepsis die omvattendheid van de natuurlijke wereld is verondersteld.⁵³⁹

Het is interessant Löwiths positie te omschrijven en te vergelijken met een parabel van Kierkegaard die een aantal malen door Löwith geciteerd wordt. Kierkegaard vergelijkt daarin zijn verhouding tot het algemene gebeuren van de tijd met een reis op een schip. Daarop bevindt hij zich weliswaar met alle andere passagiers, hij heeft echter wel een kajuit voor zichzelf. De reactie van Löwith daarop, met naar aangenomen mag worden een verwijzing naar de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog, is veelzeggend en laat zijn verhouding tot het historische gebeuren duidelijk uitkomen. ‘Inzwischen haben wir alle erfahren, daß es innerhalb des Ganges einer in Bewegung geratenen Geschichte keine abschließbaren Kajüten und daß die Zeit überhaupt eine unüberwindbare Macht ist, wenn es nicht noch etwas anderes als Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit gibt.’⁵⁴⁰ Beide elementen, de erkenning van de macht van de geschiedenis en de verwijzing naar de kosmologie als het enige

⁵³⁷ *Mein Leben in Deutschland*, 138. Vgl. ook D. Henrich, ‘Sceptico Sereno’, 462: de sceptische filosofie laat zien ‘was wirkliche Übel sind, was nur scheinbare’.

Het thema van de scepsis die de schijn doorziet, speelt ook een rol in Löwiths historische destructie. Dat is het geval wanneer hij opmerkt dat de beschouwingen over de wereld kunnen veranderen, waarbij de wereld bijvoorbeeld in de cartesiaanse lijn tot mechanisch object gemaakt wordt, maar de wereld zichzelf gelijk blijft. Met andere woorden: de moderne wereldbeelden zijn schijn; de sceptische filosoof ziet door die schijn heen tot op de onveranderlijkheid van de omvattende natuur.

⁵³⁸ M. Jaeger, ‘Goethe oder Nietzsche. Karl Löwiths philosophische Goethe-Rezeption’ in: *Goethe Jahrbuch* 112 (1995) 321-331, aldaar 321.

⁵³⁹ Hosoya, ‘Zwischen Natur und Geschichte’, 174. In dit opzicht is de typering van Löwiths scepsis door Liebsch to-the-point: ‘Die Skepsis ist nur die philosophische Art, heimatlos, im Exil zu sein’; *Verzeitlichte Welt*, 113.

Ik wil er hier op wijzen dat de scepsis voor Löwith ook het antwoord geeft op het dilemma dat hij al in *Das Individuum*, 56 (noot 30) heeft weergegeven: ‘Nach der ontisch-metaphysischen Einheit des Menschen mit dem Kosmos zu fragen hätte nur Sinn, wenn des heutigen Menschen Lebensgefühl noch wirklich von ‘kosmischer’ Befindlichkeit wäre; andern falls bedeutet die Neuauflage mythengeschichtlicher Werke nur eine interessante Ausdehnung des historischen Wissens’. De scepticus erkent dat het huidige levensgevoel die kosmische ‘Befindlichkeit’ niet heeft, maar weet zich daar in de sceptische oriëntatie op de natuur vrij van.

⁵⁴⁰ *Wissen, Glaube und Skepsis*, 247.

kader waarbinnen de humaniteit gewaarborgd kan worden tegen deze macht, zijn in deze reactie aanwezig. Tegelijkertijd maakt het duidelijk dat Löwiths positie niet die van Kierkegaard is. Niet alleen ontbreekt bij hem het existentiële pathos⁵⁴¹, maar ook de terugtrekkende beweging in het innerlijk deelt hij niet. De scepsis vraagt niet om een eigen kajuit.⁵⁴²

Vanuit deze bepaling van het scepticisme⁵⁴³ wordt ook de achtergrond duidelijk van het opmerkelijke feit dat verwijzingen naar tijdsomstandigheden vrijwel ontbreken in Löwiths werk, terwijl daartoe toch, gezien de omstandigheden die zijn leven voor een groot deel hebben bepaald, alle aanleiding was.⁵⁴⁴ Zijn scepsis vormt mede een motief ervoor dat hij zich verzet tegen een eenzijdige interpretatie van zijn filosofie als een reactie op de tijdsomstandigheden. Het is dus ook vanuit zijn sceptische grondhouding dat hij zich in zijn verweer tegen Gadamer⁵⁴⁵ beroept op de omvattendheid van de natuur als bron van waaruit zijn denken opkomt. Voor de scepticus Löwith konden als ingrijpend geziene historische omstandigheden niet de aanleiding vormen radicale besluiten te nemen en diepgaande veranderingen in zijn opvattingen door te voeren. Wellicht de beste illustratie hierbij wordt geleverd door het slot

⁵⁴¹ W. Klaghofer, 'Skepsis – Resignation – Frage', 359; W. Ries, *Karl Löwith*, 14: 'Tief in der Krise seiner Zeit hineinsehend, deren Zeuge er als Mensch inmitten der Geschichte war, hat Löwith ihr weder mit dem Pathos des Revolutionärs noch mit dem ästhetischen Nihilismus des Verzweifelten widersprochen, sondern mit jenen besonnen Gleichmut des *Gelehrten* auf ihre Verrücktheiten reagiert (...)'.
⁵⁴² Als we Löwiths sceptische houding in de termen van Kierkegaards parabel zouden vertalen, lijkt me die houding het best te omschrijven door te spreken van een reiziger die op het dek staat temidden van de overige passagiers, maar zich door storm en andere barre omstandigheden niet van de wijs laat brengen. Hij blijft rustig, bijna superieur en onaantastbaar staan. Misschien werpt hij ook nog wel een blik naar de weidse hemel boven hem.

⁵⁴³ Vrij breed uitgewerkte omschrijvingen van de scepsis bij Löwith geven M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 138-139 en 174, en H-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre.*, 236-238. De laatste onderscheidt drie terreinen waarop de scepsis zich richt: 1. De 'Schule', dat wil zeggen de traditionele vorm van de academische wetenschap 2. Tegen het dogmatisme van de speculatieve geschiedfilosofie 3. Tegen de geschiedenis als zodanig. Bij het derde punt paart de scepsis zich aan het beroep op de natuur.

Enigszins dubieus is de opmerking van C. Quarch, 'Der Geschichte zum Trotz. Karl Löwiths Plädoyer für eine philosophische Skepsis' in: *Evangelische Kommentare* 30 (1997), 32-33; aldaar 32 dat de scepsis van Löwith productief is omdat deze scepsis 'das Bestehende in Frage stellt, um die in ihm verlorengegangene Welt wiederzuentdecken'. Voor zover deze uitspraak refereert aan de terugkeergedachte is hij evident onjuist; productief kan alleen als kwalificatie gebruikt worden als daarmee gezegd is dat de scepsis in zijn afstandelijkheid ten opzichte van de geschiedenis verwijst naar de natuurlijke wereld als mogelijkheid tot realisering van de humaniteit.

⁵⁴⁴ Zie de inleiding.

⁵⁴⁵ Zie paragraaf 5.6.

van zijn autobiografie wanneer hij ingaat op de vervolging van de joden in het Derde Rijk, die hem ook persoonlijk trof. Hij karakteriseert dit optreden van de nazi's als 'die offenkundigste Seite des prinzipiellen Barbarentums' en 'Entmenschung des Menschen' waar de 'bloße Humanität' geen werkzaam protest tegen kan leveren. Hij vervolgt dan:

'und so erklärt es sich, wenn die geistige Reaktion zu ähnlich drastischen Mitteln griff und eine Rückkehr zur Kirche predigt. Auch von mir haben manche Freunde eine radikale Lösung erwartet, sei es im Sinn eines Rückgangs zum Judentum oder einer Entscheidung fürs Christentum oder auch einer politischen Festlegung. Stattdessen habe ich eingesehen, daß gerade die 'radikalen' Lösungen gar keine Lösungen sind, sondern blinde Versteifungen, die aus der Not eine Tugend machen und das Leben vereinfachen. Das Leben und Zusammenleben der Menschen und Völker ist nicht von der Art, daß es durchführbar ist ohne Geduld und Nachsicht, Skepsis und Resignation.'⁵⁴⁶

De scepsis verzet zich tegen elke radicale keuze, van welke aard dan ook: hetzij voor een bepaald geloof, hetzij voor een ideologie.⁵⁴⁷ De historisten verwijt hij dan ook dat hun scepsis te zwak is om het zonder geloof te kunnen stellen.⁵⁴⁸ Deze sceptische houding betekent tegelijkertijd naar de andere kant ook dat de relatie tot geloofsovertuigingen niet in negatieve zin gekwalificeerd mag worden. Dan zou er, net als dat bij Nietzsche het geval is, een negatieve afhankelijkheidsverhouding ontstaan. Om deze reden is het ook minder juist Löwiths positie te omschrijven als atheïstisch. De scepsis onthoudt zich juist van een beslissing en daarom kan beter van agnosticisme gesproken worden.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ *Mein Leben in Deutschland*, 138-139. Dat er een levensgrote afstand bestond tot Heidegger en Schmitt als vertegenwoordigers van de 'radikalen Lösungen' behoeft na dit citaat geen betoog.

⁵⁴⁷ 'Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith' 653-654: 'Da *ich* aber überhaupt nichts Utopisches, Radikales und Extremes will und mich andererseits auch mit keiner 'Mittelmässigkeit' begnügen will, so bleibt mir als positiv-kritischer Masstab nur übrig, die grundsätzliche Destruktion all jener Extremitäten, im Rückgang auf das – ursprünglich ebenfalls antike – Ideal von *Mitte und Mass*'. Zie ook: H-G. Gadamer, 'Karl Löwith zum 70. Geburtstag' in: H. Braun / M. Riedel (Herausg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart 1967), 455-457, aldaar 456; M. Jaeger, *Autobiographie und Geschichte*, 176; R. Mehring, 'Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'' in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47 (1995) Heft 1, 231-248, aldaar 236-237; W. Ries, *Karl Löwith*, 3, 4. Geloof en ideologie hangen uiteraard voor Löwith nauw samen; zijn ideologiekritiek richt zich juist op deze samenhang.

⁵⁴⁸ *Von Hegel zu Nietzsche*, 274.

⁵⁴⁹ A.H. Meyer, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt*, 203 e.v. spreekt over de atheïstische positie in het denken van Löwith, zij het dat hij die afgrenst van

Het voor Löwiths scepsis kenmerkende gegeven van de erkenning van de historische feitelijkheid enerzijds en de kritische distantie daartegenover anderzijds, zoals dat in het voorgaande ter sprake is gebracht en uitgewerkt, is mijns inziens van eminent belang voor een juist verstaan van zijn wijsgerige positie⁵⁵⁰ en daarmee tevens van zijn antwoord op de vraag naar de humaniteit in een verhistoriseerde wereld. Het is goed nogmaals te benadrukken dat zowel de weg terug naar een werkelijkheidsbeleving en een verstaan van de geschiedenis vanuit de kosmologie, als de weg vooruit, dat wil zeggen die van de hoop⁵⁵¹, door de scepsis geblokkeerd worden. Er is sprake van een volstrekt misverstaan van de scepsis (of een onjuiste inschatting van de – centrale – plaats hiervan in zijn denken), wanneer zijn exemplarisch bedoelde verwijzingen naar de Griekse kosmologie geïnterpreteerd worden als een vorm van terugkeer naar deze wijze van verstaan van het zijn. Het meest sprekende voorbeeld hiervan is wel R. de Amorim Almeida.⁵⁵² Met opzet, zo geeft hij aan, kiest hij als titel boven het over deze thematiek handelende hoofdstuk ‘Karl Löwiths Rückgang in das griechisch-römische Ursprünglichkeitsverständnis’. In zijn interpretatie wordt de positie van Löwith door geen ander begrip beter gekarakteriseerd dan door de uitdrukking ‘Rückgang’. Ik zal op deze plaats de elementen die tot nu toe in de discussie rond het thema van de ‘terugkeer’ naar de antieke kosmologie verspreid aan de orde zijn gekomen, resumeren en een enkel aspect toevoegen.

1. Allereerst is duidelijk geworden dat de interpretatie van Löwiths verwijzingen naar de Griekse natuuropvatting als een vorm van terugkeer, geblokkeerd wordt door de duidelijk in zijn werken gearticuleerde opvatting

het anti-theïsme en dan karakteriseert als ‘Löwiths ruhiger, gelassener, unpolemischer Atheismus’ (pagina 258). Vgl. echter B. Heiderich, ‘Zum Agnostizismus bei Karl Löwith’, 107.

Het boeiende is dat Löwith ook een bijdrage leverde aan de discussie over de toekomst van de – christelijke – religie. Zie O. Schatz (Herausg.), *Hat die Religion Zukunft?* (Graz / Wenen / Keulen 1971), 297-346. Tijdens zijn colleges trok hij ook veel theologen. Volgens Gadamer sprak men onder de theologen over Löwith als ‘mein süßes Gift’; H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 46.

⁵⁵⁰ Dubieus zijn mijns inziens de opmerkingen van A. Čović in zijn artikel ‘Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur ‘natürlichen Welt’ in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), 182-192, aldaar 190-192 als hij stelt dat de terugkeer naar de natuurlijke wereld het voornaamste programmapunt is van zijn filosofie. Door deze intentie raakt hij afhankelijk van Nietzsche, waardoor in Čović’ ogen het falen van Nietzsche ook dat van Löwiths wijsgerige onderneming betekent. Hoewel hij aandacht besteedt aan de scepsis en daarmee samenhangende erkenning van de historische omstandigheden, verdisconteert Čović dit laatste te weinig in zijn oordeel.

⁵⁵¹ R. Mehring, ‘Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das Ende der Geschichte’, 237.

⁵⁵² R. de Amorim Almeida, *Natur und Geschichte*, 130.

- dat de historisch gegroeide situatie van de moderniteit een dergelijke terugkeer verhindert. Terugkeer behoort dus niet tot de mogelijkheden.
2. Vervolgens heb ik betoogd dat de centrale plaats die de scepsis in Löwith's wijsgerige beschouwingen inneemt, verhindert dat hij toe zou geven aan een utopisch project van welke aard dan ook.
 3. Wanneer hij zijn sceptische positie op zou geven en wel zou streven naar de realisering van een utopie, in dit geval de herhaling van de antieke kosmologie, zou dat betekenen dat hij zich zou voegen in een futuristisch, c.q. geseculariseerd eschatologisch wereldhistorisch schema, dat in zijn interpretatie nu juist eigen is aan het historische denken waartegen hij zich richt. In de briefwisseling met Leo Strauss brengt hij dit punt haarscherp op formule door in een kritische verwijzing naar Heidegger te spreken over 'die *Pseudotheologie vom 'Ursprung'* der zurückzugewinnen sei: = saekularisierter Sündenfall'⁵⁵³. Wanneer men de beweging terug zou willen maken, komt men dus volgens Löwith in een theologisch schema terecht van zondeval (het verlaten van de antieke kosmologie) en verlossing (de terugkeer naar die kosmologie). Vanuit deze optiek is het afwijzen van de mogelijkheid tot terugkeer te begrijpen vanuit zijn verzet tegen het historische denken zoals hij dat interpreteert.
 4. Als laatste zij erop gewezen dat Löwith's kosmologische noties de vergoddelijking van de Grieken niet kennen.

In de scepsis ligt uiteindelijk ook het antwoord van Löwith op het door hem bekritiseerde voluntaristische karakter van Nietzsches poging de mens weer in te voegen in de cirkelgang van de natuur. In de plaats van de mens die zich onderdeel *wil* weten van de eeuwige wederkeer plaatst Löwith de scepticus die weet heeft van de omvattendheid van de kosmos en daarnaar ook al denkende verwijst, maar in zijn erkenning van de historische ontwikkeling niet toegeeft aan de gedachte van de terugkeer.

6.5 Humaniteit: natuurlijkheid, historiciteit en scepsis

Alvorens over te gaan tot een kritische inhoudelijke beoordeling van Löwith's wijsgerige positie en een poging tot uitwerking te doen van de onderhavige problemen wil ik in de afsluitende paragraaf van dit hoofdstuk de verschillende lijnen die door zijn werk heen lopen en in het voorgaande verspreid aan de orde zijn gesteld in een samenhangende beschouwing bij elkaar laten komen. Die zal geconcentreerd zijn op het centrale thema van de natuurlijkheid en de historiciteit. In het afsluitende hoofdstuk zullen ook enkele andere, met deze problematiek samenhangende thema's inhoudelijk besproken worden.

⁵⁵³ 'Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith', 635.

In het voorgaande is uitgegaan van de twee elementen binnen de antropologische noties in Löwiths denken die in onderlinge samenhang de menselijke natuur vormen: natuur en geest. Deze door hem in zijn vroegere werken als ‘Doppelnatur’ aangeduide dualiteit bleek in zijn latere publicaties terug te keren in zijn benaming van de mens als raadsel binnen de natuurlijke wereld. De verhouding tussen deze twee polen in de menselijke natuur vormt het continue probleem binnen Löwiths denken over de humaniteit. De mens bevindt zich in het spanningsveld tussen natuur en geschiedenis. De wijsgerige opgave waarvoor hij zich gesteld zag, was gelegen in het bij elkaar houden van deze beide noties en dan wel op een dergelijke wijze, dat de natuur het primaat zou behouden over de transcenderende werking van de geest waardoor de mens zijn geschiedenis vormt. Ware humaniteit valt alleen te bereiken en te garanderen als de transcenderende mens met zijn geschiedenis binnen de natuur blijft. Dat is in feite in een uiterst beknopte formulering Löwiths notie van humaniteit. Mijns inziens is Löwith er echter niet in geslaagd dit humaniteitsideaal in theoretische zin geloofwaardig te maken. De geschiedenis laat zich niet zonder problemen binnen de kaders voegen van een alomvattende natuur, maar manifesteert zich als zelfstandige macht. Voor deze conclusie zijn verschillende argumenten aan te voeren.

Een eerste aanwijzing hiervoor is te vinden in de geschetste begripsmatige verwarring rond de begrippen denaturering, vooruitgang en vervreemding. Deze drie begrippen bleken alle in een dubbele betekenis in het werk van Löwith voor te komen, waarbij telkens de ene betekenis duidelijk negatief is en de andere een meer positieve lading heeft. Denatureren staat enerzijds voor het objectiveringsproces waarin de natuur ondergeschikt is gemaakt aan menselijke historische doeleinden. Als zodanig vormt denaturering een van de kernbegrippen in de door Löwith gewraakte ontwikkeling in het westerse denken. Anderzijds bleek het tot de menselijke natuur te behoren de natuur tot object te maken en zodoende te denatureren. Eenzelfde redenering is er te geven voor de twee andere genoemde begrippen: vooruitgang en vervreemding. Ook zij zijn in eerste instantie negatieve producten van de historisering (en denaturering) in de westerse cultuur, maar bleken anderzijds noodzakelijkerwijs te behoren tot het proces van transcenderen waarin de mens in onderscheid tot het dier zijn menselijkheid realiseert.

Deze drie begrippen vormen naar hun positieve zijde, dat wil zeggen voor zover ze tot de menselijke natuur behoren, factoren in het ontstaan van de geschiedenis. Wanneer er nu, zoals is geconstateerd, op zijn minst sprake is van een dubbelzinnigheid in het gebruik van deze termen, duidt dat op het problematische karakter van de geschiedenis in Löwiths denken. Enerzijds erkent hij ten volle de vormende macht van het historische handelen van de mens, anderzijds blijken aan de gevolgen van deze historische vormende kracht uiterst negatieve kwalificaties verbonden te worden.

Het heeft er alle schijn van dat natuur en geschiedenis ondanks alle pogin-

gen het tegendeel te poneren, twee elkaar concurrerende grootheden blijven. Wanneer het transcenderen van de natuur door de mens aan de orde komt, is er ruimte voor allerlei factoren die met de historiciteit van het menselijke bestaan te maken hebben. Dat is in het voorgaande uitvoerig beschreven. Zodra echter de omvattendheid van de natuur in het gedrang lijkt te komen, wordt met kracht die omvattendheid geponeerd. De natuur transcendeert altijd, van het begin af aan, het menselijke transcenderen. Dan blijkt de ruimte voor het veld van de historische krachten veel minder groot te zijn.⁵⁵⁴ Hierboven is gezegd dat hij datgene wat hij met de ene hand geeft als het ware met de andere hand weer terugneemt.

Deze poging het primaat van de natuur te poneren bleek echter – en dat is een volgend element dat het onderhavige probleem duidelijk maakt – niet alleen naar de kant van de geschiedenis tot problemen te leiden, maar ook naar de kant van de natuur. Wanneer de mens enerzijds de natuur transcendeert, maar anderzijds gesteld wordt dat dit transcenderen binnen de natuur en dus in de richting van de natuur plaats vindt, komt de eenheid van het natuurbegrip op haar beurt weer onder druk te staan. Hoe is het mogelijk in een dergelijke wijsgerige constructie vol te houden dat de terminus a quo en de terminus ad quem van het menselijk transcenderen samenvallen? Löwith's invulling van de verhouding tussen mens, natuur en geschiedenis wringt aan de kant van de geschiedenis zodra de natuur alle gewicht krijgt, en aan de kant van de natuur zodra getracht wordt de mens als historisch wezen recht te doen.

Dit beeld van een eenheid tussen natuur en geschiedenis die niet tot stand komt, wordt nog versterkt door een van de gegevens uit de analyse van het antropologische materiaal bij Löwith, namelijk daar waar hij zegt dat de mens zijn doel nooit bereikt ('Er kommt nie ans Ziel, er geht immer noch weiter fort, und das Ende ist nicht abzusehen'). Hier rijst eerder het beeld op van de mens die altijd in de geschiedenis onderweg blijft, dan dat van een mens die zich thuis weet in de natuur. De vervreemding van de historische mens is dan niet opgeheven. Hier ligt in feite het grote probleem. Uit de analyse – mede met behulp van het artikel van Hosoya – bleek dat de transcenderende mens niet zomaar zijn oriëntatie in de geschiedenis achter zich laat en zich in de natuur laat voegen. Het tweede transcenderende moment zoals Hosoya dat beschrijft, is geen vanzelfsprekendheid. De dialectiek van vervreemding uit de natuurlijke wereld en de terugkeer in de natuur mist in feite de noodzakelijkheid die nodig is om een dergelijk proces tot voltooiing te brengen.

Er rijzen op dit belangrijke punt verschillende vragen. Kan de mens überhaupt deze transcendentie over de geschiedenis heen in de richting van een omvattende natuur maken, als hij van nature in de geschiedenis zin en betekenis zoekt? Waar ligt met andere woorden de garantie hiervoor? En, zo hij al tot

⁵⁵⁴ De ontwikkeling van Löwith's denken weerspiegelt de hier geschetste spanning. In eerste instantie neemt hij een min of meer historicistisch standpunt in, later – na de jaren dertig – is het de kosmologie die alle ruimte krijgt.

een dergelijke stap in staat zou zijn, waarom zou hij die eigenlijk moeten willen⁵⁵⁵ zetten?⁵⁵⁶ Allereerst betekent dat immers het opgeven van zijn vrijheid in de zin van autonome zelfverwerkelijking.⁵⁵⁷ Het is maar de vraag welke kwalificaties, in de zin van het goede, het schone of iets van dien aard aan de natuur in de betekenis die Löwith daaraan toekent, gegeven kunnen worden, zodat er enige reden zou zijn voor de mens zich erop te richten. Dergelijke kwalificaties kunnen echter aan Löwiths concept van de alomvattende natuur niet gegeven worden. Zelf geeft hij immers aan dat de natuur leeg is, ‘so leer wie ein Rahmen ohne Bild’.⁵⁵⁸ Er zijn geen esthetische, ethische en zeker geen metafysische connotaties aan deze natuur eigen die een dergelijke inperking van de menselijke mogelijkheden tot een vanzelfsprekend alternatief zouden kunnen maken. Dat valt ook nog op een andere wijze duidelijk te maken. Wanneer de transcenderende mens zich zijn – historische – doeleinden stelt, doet hij dat uit een al of niet bewust besef van wat zinvol en zinloos is. Deze oriëntatie op zin en betekenis wordt door Löwith, zoals duidelijk is geworden uit de bespreking van de gegevens uit *Das Individuum*, in eerste instantie ook gehonoreerd. De zinvraag behoort tot het humane.⁵⁵⁹ Daar stelde hij immers dat leven dat de kwalificatie menselijk draagt, uiteindelijk bepaald wordt door de ‘Bedeutungsrichtung: sinnvoll-sinnlos’.⁵⁶⁰ De vraag naar zin wordt door Löwith in zijn latere werk echter beschouwd als een restant van het eschatologische denken.⁵⁶¹ Zin en doel staan in zijn visie namelijk in directe samenhang

⁵⁵⁵ Ik ben mij ervan bewust dat het gebruik van het woord ‘willen’ hier dubieus is in het licht van de kritiek van Löwith op het falen van Nietzsches poging de nihilistische mens de eeuwige wederkeer te laten beamen. Omwille van de helderheid van de problematiek maak ik er evenwel toch gebruik van.

⁵⁵⁶ B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 103/104 stelt de vraag of er überhaupt wel sprake kan zijn van enige keuze tussen een historisch of een natuurlijk bestaan. Hij argumenteert dit door op te merken dat een dergelijk alternatief alleen dan geloofwaardig kan zijn als Löwith erin slaagt aan te tonen dat de ontologische noodzakelijkheid van een uitsluitend historisch bestaan op onvoldoende grond berust.

⁵⁵⁷ Th.C.W. Oudemans, ‘Finaliteit in de geschiedenis’, 31.

De spanning in Löwiths denken wordt overigens in het begrip vrijheid opnieuw duidelijk. Het honoreren van de menselijke transcendentie over de natuur impliceert de aanvaarding van een vrijheidsbegrip dat de connotatie van deze zelfverwerkelijking draagt. Het begrip vrijheid echter zoals dat in de behandeling van de scepsis naar voren kwam, betekent juist een vrij zijn van de geschiedenis, een distantie ten aanzien van maakbaarheid en beheersing. Löwiths dubbelzinnige verhouding tot de Verlichting treedt hier ook aan het daglicht.

⁵⁵⁸ ‘Welt und Menschenwelt’, 296.

⁵⁵⁹ M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 158.

⁵⁶⁰ K. Löwith, *Das Individuum*, 31-39.

⁵⁶¹ M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 156; M. Riedel, ‘Karl Löwiths philosophischer Weg’, 129.

met elkaar.⁵⁶² De geschiedenis is niet zinvol.⁵⁶³ De afwijzing van de teleologie als gesecculariseerde rest van de christelijke eschatologie, doet hem dus ook afstand nemen van het begrip zin als zodanig. Voor het begrip van de alomvattende natuur kunnen kwalificaties als zinvol of zinloos namelijk geen enkele betekenis meer hebben. De natuur met zijn ordeningen bevindt zich als niet-historische grootheid voorbij de twee polen zinvolheid en zinloosheid.⁵⁶⁴ Desondanks moet de natuur, om als oriëntatiemogelijkheid te fungeren voor een naar zin zoekende mens, iets 'goeds', iets zinvol in zich hebben. Waaruit dat goede dan bestaat wordt echter niet duidelijk.⁵⁶⁵

Dit alles kan tot geen andere conclusie leiden dan dat de mens op deze wijze zijn historische vervreemding niet achter zich laat. Zijn transcenderen over de natuur heen in de wereld van de geschiedenis laat zich niet apodictisch in het verband voegen van een alomvattende natuur. De historiciteit van het menselijke bestaan dringt zich onweerstaanbaar op. De mens van Löwith's wijsgerige antropologie blijft een mens tussen natuur en geschiedenis.⁵⁶⁶ Met het oog

⁵⁶² 'Weltgeschichte und Heilsgeschehen' 255/256 ten aanzien van zin en geschiedenis: 'Die Frage nach dem Sinn der Geschichte wäre gar nicht zur Existenz gekommen, wenn die Geschehnisse selber sinnvoll wären, und um ihren Mangel an Sinn gewahr zu werden, bedarf es andererseits schon eines Vorblicks auf Sinnerfüllung' (255); 'Einzelne aktuelle Geschehnisse als solche, desgleichen eine Geschehensfolge, sind an sich noch nicht sinnvoll. Um ihren Sinn behaupten zu können, müssen wir ein Ziel oder *telos* entwerfen, das die geschichtliche Bewegung zielhaft erfüllt' (256) en ten aanzien van mens en wereld *Wissen, Glaube und Skepsis*, 251: 'Wenn der Mensch aber kein Geschöpf der Natur, sondern die übernatürliche Schöpfung eines göttlichen Willens ist, dann stünde er auch von vorherein in einem sinnvollen Zusammenhang mit der Schöpfungsordnung der Welt' en 257: 'Wenn die Welt ihre Existenz einem planenden göttlichen Willen verdankt, dann ist sie zu etwas da, dann hat wie ein Wozu und darin einen Sinn'.

⁵⁶³ Verhelderend is het onderscheid dat E. Sturm, 'Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Paul Tillich und Karl Löwith', 241 maakt tussen twee vormen van zinloosheid. De eerste vorm komt op uit de teleurstelling omdat de geschiedenis de verwachtingen die men van haar koesterde niet bleek te realiseren. De tweede mogelijkheid ontstaat uit de erkenning dat de geschiedenis zo vol mogelijkheden en toeval zit dat van haar ook geen zin verwacht kan worden. De laatste positie is die van Löwith. Hij verwoordt die met name in 'Die Dynamik der Geschichte und des Historismus'.

⁵⁶⁴ E. Donaggio, 'Zwischen Nietzsche und Heidegger', 48; W. Klaghofer, 'Skepsis - Resignation - Frage', 358.

⁵⁶⁵ B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 28-29 noot 56, 90 (daar geeft hij deze problematiek bijzonder pregnant weer: 'Was 'sagt' nun aber die Erfahrung der Welt im Ganzen, auf die Löwith hinaus will? Erschließt sie wirklich mehr als nur ein Daß, eine 'leerlaufende Faktizität', ohne weiter bestimmbares Was, und ohne daß Fragen nach Sinn, Ziel und Zweck des Ganzen überhaupt sinnvoll zu stellen sind'), 92-93.

⁵⁶⁶ In feite kan van Löwith als filosoof hetzelfde gezegd worden daar hij er niet in geslaagd is de historische mens binnen de eeuwige natuur zijn plaats te geven. Hij is

op zijn eerder geciteerde uitspraak dat het raadsel mens geen oplossing vindt als hij niet in 'das ewige Ganze des von Natur aus seienden eingefügt ist'⁵⁶⁷, treft deze conclusie het hart van Löwiths antropologie.

Zoveel is echter in het voorgaande wel duidelijk geworden dat hiermee niet het laatste woord is gezegd. Hoe moet in dit verband de sceptische positie van Löwith gewaardeerd worden? De scepsis speelt immers in zijn werk en filosofische plaatsbepaling een centrale rol. Hoe verhouden de theoretische visie op de verhouding tussen natuur en geschiedenis enerzijds en de scepsis anderzijds zich tot elkaar? Geeft de scepsis uiteindelijk het antwoord waar de natuurvisie in aporieën dreigt vast te lopen? Kan dus, met andere woorden, de scepsis beschouwd worden als de ultieme vluchtweg omdat het bereiken van het wijsgerige doel, namelijk het plaatsen van de mens in de omvattendheid van de natuurlijke wereld, niet gelukt is? Of is de scepsis primair en moeten de wijsgerige overwegingen over de natuur gezien worden als de vruchten, hoe onvoldragen ook, van een diepgewortelde scepsis? Een scepsis die het zich in een afstandelijke en onafhankelijke positie kan veroorloven enigszins apodictische uitspraken te doen die als doel hebben te verwijzen naar een, zij het in wijsgerige zin nog niet voldoende gearticuleerde, mogelijke wijze van verstaan en beleven van het menselijke bestaan.

Er kan naar mijn mening op zijn minst gesproken worden van twee niet geheel samenvallende lijnen in het werk van Löwith. In de theorievorming rond de drieslag natuur, mens en geschiedenis wordt merkbaar geworsteld om de geschiedenis te decentreren en een plaats te geven binnen de eenheid van de natuur. De theorievorming is duidelijk gericht op het herstel van de natuurlijke positie van de mens binnen het kosmische geheel. Binnen deze constellatie kan de geschiedenis mijns inziens bij consequente doordenking nooit in haar feitelijke, dat wil zeggen als zelfstandige vormende macht erkend worden. Dan zouden natuur en geschiedenis altijd twee elkaar beconcurrerende grootheden blijven zonder dat er van een eenheid sprake zou zijn. Vanuit de sceptische positie echter bleek wel gesproken te kunnen worden van een, zoals ik het geformuleerd heb, erkenning van de historiciteit. De betekenis van het sceptische filosoferen ligt, om met M. Dabag te spreken, noch in 'Weltveränderung noch Weltaffirmation', maar in de 'Möglichkeit, einer natürlichen Fähigkeit des Menschen kultiviert Ausdruck zu geben: der Fähigkeit zu fragen, zu hinterfragen und zu staunen'.⁵⁶⁸ Op dit punt wringt er iets in de wijsgerige positie van Löwith.⁵⁶⁹ Het is overigens maar de vraag of Löwith niet onontkoombaar

dan in de naar Heidegger verwijzende termen van Hosoya, 'Zwischen Natur und Geschichte', 177 (noot 44) 'ein Denker zwischen Ek-sistenz und Physis, zwischen Geschichte und Natur – auf Holzwegen'.

⁵⁶⁷ *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 338.

⁵⁶⁸ M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 139.

⁵⁶⁹ B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 26 zet het dilemma heel scherp neer en laat dus in mijn optiek het contrast tussen de twee lijnen duidelijk zien als hij zich afvraagt

een bepaalde vorm van historisme moet aanvaarden. Enerzijds moet hij elke voluntaristisch idee betreffende een terugkeer naar c.q. een toekomstige realisatie van een ideale toestand afwijzen omdat een dergelijk procédé de kenmerkende eigenschappen zou vertonen die hijzelf nu juist in het historische denken gewraakt heeft. Anderzijds valt niet in te zien dat de scheiding tussen enerzijds Löwiths erkenning van de historische stand van zaken, namelijk het einde van de metafysica en de dakloosheid van de moderne mens, die als het vertrekpunt van zijn wijsgerige onderneming fungeert⁵⁷⁰ en het historische denken anderzijds bepaald waterdicht is. Hoe onontkoombaar is dan de historiciteit in de zin van gebondenheid, zij het tegen wil en dank, aan een historisch gegroeide stand van zaken?⁵⁷¹

Ten aanzien van de hier opgeworpen vragen zou ik drie opmerkingen willen maken. Allereerst moet in mijn optiek Löwith primair verstaan worden vanuit de scepsis.⁵⁷² In die positie heeft hij de mogelijkheid gevonden zich kritisch rekenschap te geven van het historische bewustzijn van de moderniteit, terwijl hij in die relativiserende sceptische houding tegelijkertijd de distantie ten opzichte van de geschiedenis kon bewaren. Temidden van de geschiedenis stelde de scepsis hem in staat zijn onafhankelijkheid te behouden. Dat is het kenmerkende van zijn opvatting van vrijheid en humaniteit. Vanuit deze positie van innerlijke vrijheid onderneemt hij zijn destructie van het westerse denken dat hij onder de noemer plaatst van het historisme. Vanuit deze destructie komt dan vervolgens herhaaldelijk de verwijzing op naar de mogelijkheid van een natuurlijk verstaan van de werkelijkheid als integraal geheel waarin de mens en zijn geschiedenis zijn opgenomen.⁵⁷³ Zo bezien is zijn tamelijk vroege studie over Burckhardt richtinggevend voor zijn gehele werk.⁵⁷⁴

naar aanleiding van een citaat van Löwith ('we cannot choose not to be modern') of de kosmische orde van de natuurlijke wereld wel gerehabiliteerd kán worden, 'wenn zumal die kollektiven Bedingungen von Welt-Erfahrung offenbar überhaupt nicht ein möglicher Gegenstand einer willentlichen Veränderung sein können'.

⁵⁷⁰ M. Riedel, 'Karl Löwiths philosophischer Weg', 131-132 spreekt van een 'Berufung auf die Fatalität der Geschichte, die Löwith selbst nicht mehr reflektiert', omdat hij eenvoudigweg uitgaat van het feit dat het met de klassieke metafysica een gedane zaak is. Zijn vertrekpunt is 'das Faktum eines von Gott auf sich und das Faktum der Welt zurückgeworfenen Bewußtseins'.

⁵⁷¹ Vgl. R. Mehring, 'Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes', 232.

⁵⁷² Het boeiende is dat ook zijn persoonlijkheid hiertoe aanleiding geeft. Zie hiervoor Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 231 waar Gadamer Löwith beschrijft als iemand met een sterk gevoel voor afstand tot zichzelf, de vrienden, de mensen en de wereld.

⁵⁷³ H.-M. Saß, 'Urbanität und Skepsis', 20.

⁵⁷⁴ Met name M. Jaeger heeft aandacht besteed aan de rol die Burckhardt speelt in de vorming van Löwiths opvattingen. Voor Jaeger is Burckhardt de sleutelfiguur in de 'bekering' van Löwith in 1933. De analyses van de Baselse historicus hebben naar zijn mening hem de richting gewezen in de beoordeling van de na 1933 ontstane situa-

De als eerste gemaakte opmerking impliceert echter niet dat Löwiths theoretische beschouwingen niet bevraagd zouden mogen worden op innerlijke consistentie. Dabag heeft betoogd dat het weinig zinvol is het werk van Löwith op logisch-analytische wijze te benaderen. Hij ziet daar in zijn werk dan ook van af en wil zich richten op de centrale thema's die Löwith bij herhaling aan de orde stelt. Zijns inziens heeft Löwith namelijk met zijn werk niet de intentie gehad een filosofische theorie op te stellen en die tot in details uit te werken.⁵⁷⁶ Hij onderbouwt deze stelling door te wijzen op het karakter van Löwiths werk. Dat bestaat op enkele monografieën na uit een veelheid aan afzonderlijke artikelen die elk op eigen wijze en vanuit een eigen thema de centrale stellingen van zijn denken articuleren. 'Fehler im analytischen Sinne lassen sich in den Arbeiten Löwiths viele (je nach Präzisionsanspruch) finden, ohne daß sich sein Anliegen damit als hinfällig erweise oder seine Wirksamkeit beeinträchtigt würde'. Zijn pleidooi houdt dus in dat Löwiths werk niet op zijn juiste waarde geschat wordt wanneer de interpretatie halt houdt bij de interne inconsistenties die zich voordoen bij een logisch-analytische benadering. Een benadering die zich uitsluitend daarop richt, gaat voorbij aan het eigenlijke Anliegen van Löwith.⁵⁷⁷ Gezien hetgeen hiervoor betoogd is, kan ik instemmen met zijn oordeel dat de interpretatie van Löwith het niet bij de logi-

tie en ze de achtergrond gevormd van de beschouwingen in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. De scepsis ziet hij eveneens als primair een vrucht van deze bodem; M. Jaeger, *Autobiographie und Geschichte*, 175, 184/185, 192, 195. Zie ook M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 70-73; M. Riedel, 'Karl Löwiths philosophischer Weg', 126. W. Klaghofer, 'Skepsis – Resignation – Frage', 358/359 geeft de relatie Löwith - Burckhardt erg negatief weer door de indruk te wekken dat voor Löwith Burckhardt slechts een representant is 'eines falschen Geschichtsbewußtseins' dat als vlucht uit de tijd de christelijke wereldmijding radicaliseert.

⁵⁷⁵ In de vorming van zijn wijsgerige opvattingen heeft Burckhardt een uiterst belangrijke rol gespeeld, maar deze mag zeker niet de enige persoon genoemd worden die hieraan een bijdrage heeft geleverd. Ik wil op vier personen wijzen. Drie zijn reeds aan de orde gesteld. De vierde noem ik hier voor de volledigheid ook. 1. Jacob Burckhardt 2. M. Heidegger 3. Friedrich Nietzsche en 4. Franz Overbeck: de verwantschap met hem ligt daarin dat Overbeck zijn uitgangspositie neemt in het einde van het christendom; ook op het punt van de scepsis is er sprake van verwantschap. Zie voor de rol van Overbeck: H. Timm, 'Karl Löwith und die protestantische Theologie', 579 en B. Heiderich, 'Zum Agnostizismus bei Karl Löwith', 104. Zelf gaat Löwith in op Overbeck in *Von Hegel zu Nietzsche*, 471-485.

⁵⁷⁶ M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, 139: 'Es geht ihm nicht darum, eine Philosophie der 'Welt' auszuarbeiten, sondern darum, gegen den 'Zeitgeist' Raum zu schaffen für die Reflexion der zentralen philosophischen Fragen: der Frage nach dem Ganzen der Welt, der Stellung des Menschen in ihr und der Frage nach der Natur des Menschen'.

⁵⁷⁷ Ibidem, 141 en 170; citaat op 141.

sche analyse mag laten. Daarom wordt op deze plaats ook aandacht gegeven aan de scepsis als integrerend onderdeel van zijn denken. Tegelijkertijd echter mag de betekenis van de logisch-analytische benadering niet verwaarloosd worden. Allereerst mag elke theoreticus die zijn opvattingen wijsgerig articuleert, bevraagd worden op de interne consistentie van zijn werk. Een wijsgerig humaniteitsideaal dat een aantal theoretische knopen niet weet te ontwarren, mag heel legitiem van een aantal vraagtekens worden voorzien. Hier ligt het relatieve gelijk van A. Čović, die Löwiths sceptische positie als een terugtrekkende beweging interpreteert.⁵⁷⁸ Hetgeen dan weer niet wil zeggen dat de vragen die een dergelijk denken – in dit geval dat van Löwith – centraal stelt irrelevant zijn geworden. Bovendien is het maar de vraag of de centrale thema's die Löwith bij herhaling aan de orde stelt (waar Dabag zich dus op wil richten), strikt gescheiden kunnen worden van de meer gedetailleerde theoretische uitwerkingen die hij er verspreid (en dus niet systematisch: daarin heeft Dabag uiteraard gelijk) van geeft.⁵⁷⁹

Men zou, in de derde plaats, kunnen suggereren dat de twee door mij geconstateerde lijnen elkaar raken in de ultieme ervaring van een mens die zich op dat moment volledig onderdeel weet van de kosmos. Een dergelijke schouwende ervaring van totale eenheid van de mens met het kosmische gebeuren heft alle onderscheiden tussen mens, geschiedenis en natuur op. Er zijn in het werk van Löwith wel degelijk aanwijzingen voor deze suggestie te vinden.⁵⁸⁰ De waarde daarvan is echter zeer gering als het gaat om de discussie met betrekking tot de wijsgerige articulatie hiervan in zijn beschouwingen. Als deze ervaring de wijsgerige constellatie zou moeten dragen, krijgt die de vorm van een omgekeerde piramide en het gebrek aan evenwicht daarvan valt moeilijk te betwisten.⁵⁸¹

⁵⁷⁸ A. Čović, 'Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur 'natürlichen' Welt', 190.

⁵⁷⁹ De vraag kan ook opgeworpen worden waar de scheiding tussen beide terreinen ligt. Dabag zelf stelt in zijn studie wel degelijk vragen aan Löwiths werk, die hun grond vinden in de logische analyse. Daarnaast maakt een consistente uitwerking van Dabags opmerkingen het tweede deel van de titel van zijn werk enigszins dubieus. Daar staat namelijk te lezen dat zijn studie handelt over Löwiths *Entwurf einer Anthropologie*.

⁵⁸⁰ Ik kom hier in het afsluitende hoofdstuk op terug in het kader van de discussie over het mogelijk religieuze karakter van zijn werk. Ter indicatie zij hier te denken aan zijn opvallende aandacht voor het Oosterse denken (Japan!) en het Boeddhisme. Illustratief op dit punt is wellicht een anekdote die ik optekende uit de mond van Th. de Boer tijdens een werkgroep aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij vertelde Löwith ooit meegemaakt te hebben tijdens een conferentie in Den Haag. Löwith stond er op in het hotel waar de deelnemers verbleven een kamer te willen betrekken waar hij uitzicht had op zee.

⁵⁸¹ B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 93.

Mens, geschiedenis en transcendentie

7.1. Een natuurlijke humaniteit

Alvorens op enkele onderdelen van hetgeen in de voorgaande hoofdstukken aan de orde is gesteld uitvoeriger in te gaan, wil ik de karakteristieken van de humane positie zoals Löwith die schetst, samenvattend weergeven. Hoe ziet met andere woorden een natuurlijke humaniteit er uit?

De volgende nauw met elkaar samenhangende punten zijn daarbij van belang:

1. De mens weet dat hij zich bevindt binnen de alomvattende natuur. De transcenderende beweging die hem van nature kenmerkt, brengt hem ook niet buiten die natuur. Binnen die natuur kent hij zijn plaats als mens. Hij is dus los van de hubris van het de moderne tijd kenmerkende historische denken waarin geschiedenis en natuur als twee gescheiden terreinen worden gezien en de natuur ondergeschikt is gemaakt aan de geschiedenis.
2. De kennis van de natuur is een onbemiddelde kennis. De geschiedenis vormt niet het midden tussen mens en natuur, maar de natuurlijke mens heeft tot de natuurlijke wereld een directe toegang. In elk natuurlijk element is de kosmos aanwezig. Bepalend zijn niet de perspectieven op de natuurlijke wereld, maar de 'Sache selbst' zoals die direct gezien wordt.⁵⁸²
3. De mens die zich thuis weet in de omvattendheid van de natuurlijke wereld heeft daarmee de oriëntatie op de toekomst als de vervulling van zin opgegeven. Niet de geseculariseerde eschatologie, maar de kosmologie verschafft hem het kader waarbinnen hij kan bestaan. De natuurlijke mens leeft voorbij de noties zinvol en niet zinvol.
4. Deze humaniteit kent een geheel eigen begrip van vrijheid. Het is een vrijheid die zich los weet van de binding aan de geschiedenis. De mens die zich thuis weet in de natuurlijke wereld wordt door de relativiserende macht van de geschiedenis niet beheerst. De geschiedenis behoort immers ook tot die zelfde natuurlijke wereld. Hij wenst zich dus niet los te maken van de geschiedenis om aan de macht daarvan te ontkomen, maar weet temidden van de geschiedenis omgeven te zijn door de wereld als kosmos.
5. De scepsis is het bepalende element in de levenshouding die bij deze humaniteit past. Deze scepsis betekent distantie ten opzichte van elke verdogmatisering van standpunten, zonder de connotatie van het moderne relativisme. Het sceptische relativisme moet verstaan worden als een zoeken

⁵⁸² Zie hiervoor paragraaf 5.5.

naar waarheid.

6. De natuurlijke sceptische humaniteit is rationeel van karakter. De bevrijding van de macht van de geschiedenis (uit het 'hol') gaat langs de weg van de ratio. De strikte scheiding tussen geloven en weten leidt tot een afwijzing van datgene wat niet binnen het terrein van de rationaliteit valt. Deze scheiding vormt ook het onderliggende motief voor de destructie van het westerse gesecculariseerde denken.
7. Deze humaniteit is een humaniteit van na het einde van de metafysica. De natuur waarin de mens thuis is, is geen metafysische grootheid uit de traditie van het idealisme. Van geschiedfilosofie kan daarom niet meer gesproken worden. Er is geen metafysische actor, zoals Hegels wereldgeest, die de geschiedenis naar een 'telos' leidt (vergelijk punt 2).
8. De gedachte van een natuurlijke humaniteit zoals die in Löwiths denken vorm krijgt, impliceert een afwijzing van het christelijke denken en geloof.⁵⁸³ Daarvoor zijn enkele redenen aan te voeren. In de eerste plaats omdat de scepsis de beslissing voor een bepaalde vorm van geloof blokkeert. Kierkegaards sprong in het geloof is uitgesloten. In de tweede plaats omdat er bij Löwith sprake is van een strikte scheiding tussen geloven en weten. En in de derde plaats omdat het christelijke denken met zijn eschatologie aan de basis staat van het proces van historisering en denaturering dat zich

⁵⁸³ Op deze plaats wil ik wijzen op een opvallende overeenkomst tussen de opvattingen van de cultuurfilosoof Ton Lemaire en die van Karl Löwith. In zijn *Over de waarde van culturen* (Baarn 1976) geeft Lemaire aan dat voor hem de ideale cultuur 'tevens een *onhistorische* cultuur' is, 'dat wil zeggen een cultuur die in de ogen van het heersend historisch bewustzijn nog niet of niet meer in eigenlijke zin aan de geschiedenis deelneemt, de geschiedenis als de geschiedenis van de vervreemding overwonnen heeft'. In dit citaat vallen twee overeenkomsten met Löwith waar te nemen: het ware leven is onhistorisch en het historische denken wordt geassocieerd met vervreemding. Even verderop zegt Lemaire dat de vervreemding zijn wortels heeft in een 'tegenspraak binnen de verhouding natuur – geschiedenis'. Voor hem heeft deze opvatting, evenals voor Löwith, de consequentie dat afstand genomen wordt van de idee van beheersing van de natuur. Als hij ter afsluiting van het hier geciteerde gedeelte nogmaals aangeeft welke soort cultuur voor hem het ideaalbeeld vormt, is bijna de stem van Löwith te horen: 'De ideale cultuur, kortom, is een cultuur waarin de cultuur haar onderworpenheid aan de natuur (opnieuw) bevestigt, beleeft en aanvaardt' (pagina 427). Evenals Löwith pleit hij dan voor een herstel van de ervaring van eenheid met de kosmos. Dit herstel echter – en vanwege dit punt maak ik op deze plaats deze noot – moet gepaard gaan met een opheffing van het christendom, dat verantwoordelijk wordt gehouden voor, zoals Lemaire het noemt, de onttovering van de natuur. Opnieuw valt de verwantschap met Löwith op: Lemaire's onttovering heeft verwantschap met Löwiths denaturering en het meest treffende punt is de opheffing van het christendom als voorwaarde voor de ervaring van de eenheid tussen mens en kosmos. Overigens loopt Lemaire's beschouwing wel uit op een pleidooi voor een natuurmystiek (pagina 443). Daarin had Löwith zich niet kunnen vinden.

in het westen heeft voltrokken. Hoewel er op dit punt sprake is van nuance-
ring in het werk van Löwith⁵⁸⁴, moet de relatie die hij ziet tussen het chris-
telijke denken en zijn gesecculariseerde producten wel tot een kritische hou-
ding ten opzichte van het christendom leiden.⁵⁸⁵

9. Deze afwijzing neemt niet de vorm aan van het atheïsme, maar van het agnosticisme. De scepsis verhindert een beslissing voor of tegen het geloof; ze houdt halt bij de onbeslisbaarheid in deze.

Met deze samenvattende schets van de contouren van een natuurlijke humani-
teit als basis zal in het vervolg van dit slothoofdstuk de positie van Löwith
kritisch besproken worden. In het bijzonder zullen de begrippen historiciteit en
transcendentie een centrale plaats toebedeeld krijgen.

7.2. Historiciteit: onontkoombaar én problematisch

Hoewel vooral in het laatste gedeelte van deze studie bij een aantal onderdelen
van Löwiths denken verschillende vraagtekens zijn geplaatst, is zijn vertrek-
punt tot nu toe eigenlijk stilzwijgend als uitgangspunt voor de beschouwingen
aanvaard. Dat vertrekpunt is in de inleiding onder woorden gebracht door de
problematiek die in Löwiths werk centraal staat in een vraag als volgt te ver-
woorden: 'Hoe kan een mens werkelijk menselijk zijn als elk kader waarbin-
nen zijn bestaan een vaste plaats kan krijgen, ontbreekt en hij uitgeleverd is
aan de geschiedenis?' Voor Löwith, zo heb ik daar gesteld, is werkelijke hu-
maniteit alleen mogelijk wanneer die zich gebonden weet aan iets wat blijvend
en vast is. De geschiedenis kan nooit de absolute horizon vormen voor het
menselijke bestaan, maar moet begrepen zijn in een kader dat haar omvat. In
feite wordt dit vertrekpunt van zijn denken niet verder onderbouwd. Het is
opvallend dat in de literatuur over zijn werk op dit fundamentele gegeven
zelden of nooit wordt ingegaan, terwijl bijvoorbeeld de secularisatiethese wel
alle aandacht heeft gekregen. Toch ligt naar mijn mening juist hier het belang
van Löwiths werk. Tegelijkertijd wordt in zijn werk duidelijk hoe problema-
tisch het is om de relatie van de mens tot de geschiedenis op consistente wijze
te thematiseren.

Die problemen ontstaan in de eerste plaats doordat de historiciteit van het
menselijke bestaan, hoewel hij die tot op zekere hoogte lijkt te erkennen, voor

⁵⁸⁴ Zie voor de discussie hierover paragraaf 3.4.

⁵⁸⁵ Zie ook Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 69: bij Löwith is
sprake van een 'Absage' aan elke vorm van christelijke geschiedbeschouwing en een
poging de geschiedenis weer radicaal heidens te begrijpen; Meyer, *Die Frage des
Menschen nach Gott und Welt*, 267 e.v. spreekt over 'Löwiths Absage an Gott als
Voraussetzung für die Bejahung der Welt'.

Löwith in feite een bijzonder problematische zaak is. In de analyse die in het vorige hoofdstuk is weergegeven, bleek echter dat de factor geschiedenis zich niet zomaar weg laat drukken. De idee van een alomvattende natuur waarin de geschiedenis een plaats heeft, bleek bij nadere beschouwing problematisch te zijn. Natuur én geschiedenis vormen geen vanzelfsprekende combinatie. Op verschillende momenten bleek de geschiedenis zich aan te dienen: bij de bespreking van het begrip natuur, in het kader van het directe kennen van de natuur en in het bijzonder in het vorige hoofdstuk bij de thematisering van de relatie tussen de mens en de natuur. In de sceptische positie die Löwith inneemt, werd ten slotte getracht te ontkomen aan de macht van de geschiedenis door zich, al denkend, een positie van vrijheid te creëren.

De analyse van Löwiths wijsgerige pogingen aan het dwingende karakter van de historiciteit van het menselijke bestaan te ontkomen, leidt juist tot de tegengestelde conclusie. Ook al wordt de mens benaderd vanuit zijn natuurlijke dispositie, hij blijkt historisch te zijn. Zijn historiciteit en de daarmee gepaard gaande eindigheid behoren tot zijn natuur. Daarmee opteer ik dus voor de lijn in Löwiths werk waarin deze historiciteit gerespecteerd lijkt te worden. Zowel in *Das Individuum* als in de gedeelten uit zijn latere werk waarin het menselijke transcenderen van de natuur aan de orde wordt gesteld, is er ruimte voor de mens als historisch wezen. Wanneer gesteld wordt dat die historiciteit tot de menselijke natuur behoort, is het dus geen historisch gegeven, een product van het denken in de negentiende eeuw, zoals Löwith suggereert in zijn kritiek op het historisme⁵⁸⁶, maar een antropologische constante.

Tegelijkertijd wijst Löwiths denken echter op een tweede belangrijk gegeven. Zijn karakterisering van de mens als raadsel, als vervreemd wezen (bij Löwith: in de natuurlijke wereld), duidt op een onrust die even fundamenteel is als de historiciteit van de mens. Löwiths vraag naar de natuur als het kader waarbinnen de mens oriëntatie kan vinden, is in feite een voorbeeld van deze onrust. Die bestaat daarin dat de mens er klaarblijkelijk geen genoeg mee kan nemen slechts te leven binnen de steeds wisselende horizon van de geschiedenis. De historische eindigheid is problematisch. Telkens weer is getracht met dit gegeven wijsgerig rond te komen.⁵⁸⁷ Vanuit dit perspectief past Löwiths denken binnen de lange traditie waarin naar het vaste, het onveranderlijke – of met welk begrip men het ook aan wil duiden – als het tegenover van de geschiedenis wordt gevraagd. Het is de vraag naar de mogelijkheid de stroom van de geschiedenis te transcenderen, waardoor de mens in staat is zich te oriënteren in de geschiedenis. En deze vraag is niet alleen terecht, maar ook uitermate zinvol – juist in het kader van de vraag naar wat humaan mag heten.

Hoewel Löwiths inzet gerespecteerd kan worden, kunnen er bij de denkweg

⁵⁸⁶ Zie daarvoor paragraaf 5.3.

⁵⁸⁷ J. de Mul laat dit bijvoorbeeld zien in zijn analyse van Kant en Dilthey; J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid*. Voor Hegel zie men S. Griffioen, *De roos en het kruis*. Illustratief op dit punt is ook J. Klapwijk, *Tussen historisme en relativisme*.

die hij vervolgens aflegt en die in de voorgaande hoofdstukken zo nauwkeurig mogelijk in kaart gebracht is, verschillende vragen gesteld worden. Zoals uiteengezet is, fungeert bij Löwith de idee van een alomvattende natuur als het aan de geschiedenis transcendente. Deze transcendentie van de natuur is echter wel strikt binnenwereldlijk gedacht. Hoezeer Löwiths stelling dat de ‘terminus a quo’ en de ‘terminus ad quem’ samenvallen ook om redenen van interne consistentie aanvechtbaar bleek, feit blijft dat Löwith geen enkele metafysische connotatie wenst te hechten aan deze vorm van transcendendering. De stelling nu die ik in hetgeen hierna volgt uit wil werken, heeft op dit essentiële punt betrekking. Naar mijn overtuiging voldoet Löwiths concept van een alles omvattende natuur niet in het licht van de vraag naar het herstel van de humaniteit in een verhistoriseerde wereld. Juist op die punten waar zijn denken geen afdoende antwoord geeft, is het problematische de wijze waarop bij hem de transcendentie vorm krijgt. Deze tekortkomingen in zijn concept verwijzen naar een transcendendering die niet strikt a-metafysisch gedacht kan worden. Dit wil ik onderbouwen door in te gaan op de volgende punten:

1. De normativiteit en de plaats van het kwaad.
2. De metafysische trekken van zijn natuur-idee.

7.3. Normativiteit en het kwaad

In zijn artikel ‘Das Verhängnis des Fortschritts’ verwijst Löwith naar een van de bekende Griekse mythen, die over Prometheus. De mythische figuur Prometheus is degene geweest die het vuur van de goden heeft gestolen en aan de mensen gegeven heeft, maar daarvoor zelf moest boeten. Uit dit verhaal trekt Löwith twee conclusies die voor het onderhavige thema van belang zijn en die verbonden kunnen worden door het woord ‘evenwicht’. De eerste is dat in dit verhaal de Grieken tegelijk met de gave van Prometheus ook de gevaren krijgen. In de tweede conclusie stelt Löwith dat de Grieken in de cultus rond Prometheus voor de roof van het vuur hebben geboet met de straf die hij kreeg. Zij zagen namelijk in dat zij met de roof van het vuur de beschikking kregen over een zo grote macht, dat die aan banden gelegd moest worden, wilde de mens niet zijn ondergang tegemoet gaan. Deze aan de mythe ontleende gegevens contrasteert Löwith met de beheersingsdrang die het moderne geloof in de vooruitgang eigen is. De Grieken begrepen dat de menselijke macht beperkt moet worden, terwijl men in onze tijd alle gevoel voor maat verloren heeft.⁵⁸⁸ Löwith bedoelt hiermee te zeggen dat de eerbied (‘eine heilige Scheu’) die de Grieken kenden voor de natuur, ervoor zorgde dat zij nooit ten koste van de natuur zichzelf wilden verwerkelijken. Ze hadden besef van de menselijke maat. Elders maakt hij het contrast met het moderne

⁵⁸⁸ ‘Das Verhängnis des Fortschritts’, 409/410.

maat. Elders maakt hij het contrast met het moderne denken duidelijk door op datzelfde begrip van de menselijke maat in te gaan, maar dan in verband met de westerse cultuur. Ter plaatse suggereert hij dat het moderne probleem van de humaniteit ontstaan zou kunnen zijn doordat de mens de maat van zijn menselijkheid aan zichzelf heeft willen ontnemen, waardoor hij de fundamenteën van zijn bestaan uit het oog verloren heeft.⁵⁸⁹ Het klassieke besef van een alomvattende natuur heeft de Grieken hiervoor bewaard.

Wanneer de natuurvisie van Löwith vanuit deze optiek bekeken wordt, kan met Anz geconcludeerd worden dat deze wel degelijk een normerend aspect in zich heeft.⁵⁹⁰ Het erkennen van de natuur als de aan de mens transcendent grootheid impliceert een inperking van de menselijke subjectiviteit en daarmee samenhangende beheersingsdrang. Hiermee staan de eerder vermelde opmerkingen van Löwith betreffende de macht van de techniek in verband. Die deed hem de – voor hem retorische – vraag stellen of alles wat mogelijk is ook daadwerkelijk mag: is er nog een instantie die de beheersingsdrang en maatloze vooruitgang begrenzen kan of is er aan deze macht van de mens geen beperking?⁵⁹¹ Zo bezien zou het de natuur moeten zijn die de mens een normatief kader aanreikt waarbinnen hij leven, en vooral handelen, kan. Schoon en lelijk, bewonderenswaardig en afschuwelijk, kortom goed en kwaad zouden vanuit de natuur geduid moeten kunnen worden. De natuur, ook in de betekenis die Löwith eraan toekent, is echter ethisch indifferent. Ze levert geen normen voor een differentiatie in termen van goed en kwaad. Dit maakt Löwiths positie naar zijn ethische zijde bijzonder kwetsbaar.

Een duidelijke indicatie van dit probleem werd al gegeven door de onduidelijkheid in het onderscheid tussen ‘Fortschritt’ en ‘Fortschritte’.⁵⁹² Terwijl het eerste af te wijzen was als behorend bij het vooruitgangsgeloof, kon het tweede geaccepteerd worden als onderdeel van het natuurlijke transcenderen van de mens. De normatieve grens tussen beide is niet helder te noemen. Wanneer echter de spaarzaamlijke plaatsen in Löwiths werk in ogeschouw genomen worden waar hij zich uitlaat over de plaats van het kwaad in relatie tot de natuur, komt de achtergrond van de ethische zwakte in zijn denken in helderder licht te staan.

In zijn boek *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* betoont Löwith instemming met een gedeelte uit een gedicht van Lucretius dat hij opvoert als getuige van de omvattendheid van de natuur. Ter plaatse gaat Lucretius in op de omvang van de menselijke nood. Hij heeft er echter, aldus Löwith, weet van dat ook de nood van de mens tot de natuur van de dingen behoort.⁵⁹³ Een hieraan verwante uitspraak is te vinden in het artikel ‘Weltgeschichte und Heilsges-

⁵⁸⁹ ‘Natur und Humanität des Menschen’, 273.

⁵⁹⁰ Anz, ‘Rationalität und Humanität’, 69.

⁵⁹¹ ‘Das Verhängnis des Fortschritts’, 408; ‘Vicos Grundsatz’, 227.

⁵⁹² Zie paragraaf 6.3.

⁵⁹³ *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, 181.

schehen', waar hij het oosterse denken zoals hij dat in Japan had leren kennen, contrasteert met de in het westerse denken gangbare scheiding tussen natuur en geschiedenis. Die tegenstelling kent het oosterse denken niet en dat impliceert ook dat historische gebeurtenissen niet wezenlijk verschillend zijn van natuurlijke gebeurtenissen:

‘Geschichtliche Geschehnisse werden wie natürliche empfunden und man ergibt sich in geschichtliche Katastrophen wie in die Folgen einer Überschwemmung oder eines Erdbebens, die auch, wie Brandbomben, in wenigen Minuten ganze Städte vernichten.’⁵⁹⁴

De natuurlijke geschiedenis waarvan de contouren hiervoor geschetst zijn⁵⁹⁵, leidt dus tot een relativerende gelijkstelling van ingrijpende historische gebeurtenissen waarin menselijke actors aan het werk zijn enerzijds en natuurlijke gebeurtenissen anderzijds. Wellicht enigszins gechargeerd, maar het probleem wel in alle duidelijkheid stellend, zou dit betekenen dat de ramp die bijvoorbeeld de Tweede Wereldoorlog betekende vanuit natuurlijk perspectief hetzelfde gewicht krijgt als de uitbraak van een vulkaan of een forse aardbeving.

De notie dat de mens ziek is van zijn eigen mens-zijn en alle andere daarmee samenhangende aspecten die in de beschouwingen over Löwiths antropologie naar voren kwamen⁵⁹⁶, wijzen in dezelfde richting als de in de vorige alinea genoemde fragmenten. Uit zijn beschouwingen kwam immers naar voren dat dit ziek-zijn van de mens hem van nature eigen is. Het ‘krankhafte’ is de mens in gelijke mate natuurlijk als het ‘kunstvolle’. Deze menselijke onvolmaaktheid, zijn ‘Krankheit’, is evenwel in het christendom geïnterpreteerd als de zondige staat waarin de mens zou verkeren en waaruit hij verlost moet worden.⁵⁹⁷ Slechts vanuit christelijk perspectief kan de vraag naar het kwaad – en de verklaring in de vorm van een theodicee – opkomen. Vanuit het perspectief van een omvattende natuur doet zich dit probleem volgens Löwith niet voor.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ ‘Weltgeschichte und Heilsgeschehen’, 244.

⁵⁹⁵ Zie paragraaf 5.4.

⁵⁹⁶ Zie paragraaf 6.3.

⁵⁹⁷ ‘Natur und Humanität des Menschen’, 283.

⁵⁹⁸ ‘Die beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen’ in: *SS* 3, 275-297; aldaar 280: ‘Mit dieser christlich-theologisch bedingten Vermenschlichung der Welt erhebt sich zugleich mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen auch der Versuch zu ihrer Beantwortung durch eine *Theodizee*, d.h. durch eine Rechtfertigung Gottes im Hinblick auf das Unvollkommene, Schlechte und Böse der Menschenwelt, im Unterschied zum griechisch verstandenen Kosmos, der als das Eine und Ganze des von Natur aus Seienden in sich vollkommen und schön ist, sogar ‘das Beste und Schönste alles Gewordenen’ (verwijzing naar Plato). Zie ook ibidem, 283: ‘Kein griechischer

Deze gegevens, hoewel spaarzaamelijk, wijzen erop dat het alles omvattende karakter van de natuur zoals die door Löwith gethematiseerd wordt, ook het kwaad insluit. In feite komt dit neer op een onaanvaardbare ontologisering van het kwaad. Als natuurlijk gebeuren dreigen op deze wijze kwade en goede dingen eenzelfde gewicht te krijgen. Door Löwiths gelijkstelling van historische en natuurlijke – in de zin van fysische – gebeurtenissen dreigt er vervolgens een normalisering plaats te vinden van gebeurtenissen die volstrekt niet acceptabel zijn.⁵⁹⁹ Ook een filosofie die de alles omvattende natuur wil thematiseren kan er niet omheen zich er rekenschap van te geven dat in die natuurlijke wereld, om een uitdrukking van Liebsch te gebruiken, ‘das Äußerste möglich geworden ist und daß es – folgt man Löwith – möglich bleiben wird’.⁶⁰⁰ De differentie tussen goed en kwaad dreigt weg te vallen. En hoe zou een mens in de geschiedenis een weg moeten zoeken wanneer de natuur waarin hij zich thuis zou moeten weten deze differentie in vergaande mate weg wist? Hierin wordt mijns inziens de diepere achtergrond zichtbaar van de zwakte van Löwiths denken in normatief opzicht.

Deze ethische zwakte wordt versterkt door de scepticis. De scepticus neemt ten aanzien van het historische gebeuren immers distantie in acht. Deze stoïsche distantie gaat echter wel ten koste van een kritische betrokkenheid op datgene wat ethisch onaanvaardbaar is. Wat kan er vanuit Löwiths positie uiteindelijk ingebracht worden tegen het decisionisme, wanneer de scepticus zich richt op een natuur die hem geen normen levert voor zijn handelen? De enige weg is dan inderdaad die van de distantie, die *niet* tot verantwoord handelen leidt in het historische krachtenveld.⁶⁰¹ Als gevolg van deze sceptische positie met zijn oriëntatie op een in normatief opzicht zwijgende natuurlijke wereld dreigt de gruwelijkheid van het lijden in de geschiedenis met een zo vergaande distantie benaderd te worden dat die aan onverschilligheid gaat grenzen.⁶⁰² En gelet op het resultaat van een dergelijke houding kan de vraag gesteld worden naar het verschil met het historische denken waarin het succes als criterium geldt voor het ware. Wordt uiteindelijk het kwade dan weliswaar misschien niet gesanctioneerd, maar wel zonder actief verzet als feitelijkheid geaccepteerd? Met een beroep op een natuur die leeg is, kan moeilijk een positie gevonden worden die in normatieve zin overtuigend is tegenover dwang van

Philosoph ist je auf den Gedanken verfallen, die ewige Weltordnung, den Kosmos, einer *Rechtfertigung* für bedürftig zu halten, weil der sterbliche Mensch innerhalb seiner kleinen Welt der Polis Unordnung stiftet und ungerecht ist und nicht ebenso wohlgeordnet wie die ewigen Kreisläufe der Himmelswelt’.

⁵⁹⁹ B. Liebsch stelt de terechte vraag of deze gelijkstelling ook door de slachtoffers van bijvoorbeeld Hiroshima opgebracht kan worden; *Verzeitlichte Welt*, 137.

⁶⁰⁰ Ibidem, 11.

⁶⁰¹ R. Wolin, *Heidegger's children*, 98 geeft op dit punt als commentaar: ‘Stoic detachment can too readily be deployed as a pretext for simply avoiding taking a stand’.

⁶⁰² B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 50, 124.

bijvoorbeeld totalitair geweld. Wat betekent een beroep op een omvattende natuur als de macht van de geschiedenis zich in zijn destructiviteit openbaart?⁶⁰³

De idee van een immanente transcendentie waarbij nadrukkelijk afgezien wordt van elk beroep op een finale zin, schiet ethisch gezien tekort. Normativiteit vraagt om een mogelijkheid tot transcendering van de geschiedenis die inhoud heeft en geeft, waardoor onderscheiden kan worden tussen zinvol en zinloos (en daarmee tussen goed en kwaad). Wanneer het historische gebeuren niet op deze wijze getranscendeerd kan worden, blijkt ethiciteit tot een probleem te worden. Dit is het punt waar het in dit onderdeel van mijn betoog om gaat. Mijns inziens maakt bovenstaande analyse van het onbevredigende in Löwith's wijsgerig denken duidelijk dat niet afgezien kan worden van een betrekking op een zingevend perspectief dat de grenzen van natuur en geschiedenis transcendeert.

7.4. Natuur, metafysica en religiositeit

In het voorgaande heb ik getracht aannemelijk te maken dat het tekort in Löwith's denken aanleiding geeft te vragen naar een vorm van transcendentie waarin, om zijn eigen woorden nog een keer te gebruiken, de 'terminus a quo' en 'ad quem' niet samenvallen. Echter niet alleen het tekort kan tot deze gedachte aanzetten, maar ook de wijze waarop het begrip van de alles omvattende natuur in zijn werk vorm krijgt. Hoewel zijn natuurconcept expliciet anti-metafysisch bedoeld is, kan betwijfeld worden of hij er wel aan ontkomen is af te zien van metafysische connotaties. In het verlengde daarvan doet zich de vraag voor of zijn scepsis niet de trekken draagt van een bepaalde vorm van religiositeit. Ik wil deze punten langs verschillende wegen trachten te beargmenteren.

Er is in Löwith's beschouwingen een tweeslachtigheid aanwezig tussen descriptieve en normatieve momenten. Deze tweeslachtigheid doet zich voor in de manier waarop hij de relatie beschrijft tussen de mens en de wereld. Bij herhaling poneert hij zijn stelling dat de mens deel uitmaakt van de natuurlijke wereld die hem omvat. Moet deze stelling nu echter descriptief of normatief opgevat worden? Met andere woorden: wil hij er een stand van zaken mee beschrijven (descriptief) of moet ze geïnterpreteerd worden als een weg tot bevrijding uit een verhistoriseerde wereld opdat de mens zich weer zou voegen in de natuurlijke wereld (normatief)? Het lijkt mij evident dat Löwith's intentie de eerste mogelijkheid moet zijn. De mens en zijn geschiedenis worden altijd omvat door de natuur, hoezeer de mens ook zijn primaire natuurlijkheid trans-

⁶⁰³ Vgl. *ibidem*, 110/111.

cendeert en zich daarvan vervreemdt. Vanuit die optiek is de vervreemding toch uiteindelijk schijn. Anderzijds maakt heel zijn historische analyse duidelijk dat het proces van denaturering en historisering diep ingrijpend is geweest. De natuur *is* ondergeschikt gemaakt aan historische doeleinden. Van schijn is daarbij toch echt geen sprake. Anders zouden zijn in de vorige paragraaf aan de orde gestelde opmerkingen ten aanzien van de grens van het menselijk kunnen (mag alles wat kan?) niet serieus bedoeld kunnen zijn geweest. Hetzelfde valt op te merken ten aanzien van de rol van het christelijke geloof. Dat *heeft* – in gesecculariseerde vorm – invloed. Waarom zou hij de bedoeling van zijn wijsbegeerte anders hebben kunnen omschrijven als een bevrijding uit een theologisch belaste traditie? Was ook die invloed schijn, dan zou zijn eigen wijsgerige denken overbodig zijn.

Nu zou in deze problematiek een nuance ingebracht kunnen worden door te zeggen dat het gaat om een verkeerd zelfverstaan door de mens. Hij is en blijft voluit een natuurlijk mens en de natuurlijke wereld houdt hem blijvend omvat, maar hij zou zich dan nog niet of niet meer als zodanig verstaan. Bij een dergelijke interpretatie zou Löwiths wijsbegeerte begrepen moeten worden als een soort nietzscheaanse oproep aan de mens te worden wie hij is. *Mutatis mutandis* doet zich dan echter hetzelfde probleem voor, want dat verkeerde zelfverstaan (als een historisch in plaats van een natuurlijk wezen) is dan wel een realiteit.

Wanneer de realiteit van de denaturering en de vervreemding of, zo men wil, het verkeerde zelfverstaan erkend wordt – en dat is bij Löwith duidelijk het geval –, dan moet er op enig moment sprake geweest zijn van een prometheïsche poging van de mens zich aan de natuur te onttrekken. Dat begin van natuurverachting zou dan, de historische beschouwingen van Löwith volgend, geplaatst moeten worden in de periode van overgang van de klassieke kosmologie naar de christelijke theologie. Maar – en hier kom ik tot mijn eigenlijke punt – valt zijn eigen denken dan niet onder de kritiek van zijn secularisatiethese? Ik heb al eerder verwezen naar de plaats in zijn briefwisseling met Strauss waar hij zijn kritiek op Heidegger kernachtig samenvatte in de karakterisering van diens filosofie als ‘die *Pseudotheologie vom ‘Ursprung’ der zurückzugewinnen sei: = saekularisierter Sündenfall*’.⁶⁰⁴ Deze karakterisering richt zich ook tegen hem zelf. De denaturering is als historisch-immanent proces van verlating van een natuurlijke gegevenheid evenzeer een gesecculariseerde zondeval. Daarin is de mens als het ware uit de natuur ‘gevallen’. De natuur kan dan beschouwd worden als het oorspronkelijke goede dat in het proces van denaturering moedwillig door de mens verlaten is. Zo is de denaturering vergelijkbaar met de bijbelse zondeval. Vanuit deze optiek krijgen Löwiths beschouwingen een religieus karakter. Dan zou zelfs gesteld kunnen worden dat de vraagstelling die aan deze studie ten grondslag ligt, die naar de

⁶⁰⁴ ‘Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith’, 635.

ware humaniteit, een duidelijk religieuze connotatie heeft. De bevrijding uit het hol van de historiciteit krijgt, ondanks alle rationaliteit, religieuze trekken. Een significant verschil met de Bijbel is echter wel dat de bevrijding bij Löwith geen terugkeer of omkeer behelst, maar een wending naar de scepsis.

Vanuit de geconstateerde tweeslachtigheid kan nog een stap verder gegaan worden. Als de natuur in descriptieve zin alomvattend is, wordt het feit van de denaturering tot een probleem. Hoe kan dit proces ooit plaats hebben gevonden als de mens niet buiten de natuur kán vallen?⁶⁰⁵ Is de wereld onmachtig in relatie tot de menselijke beheersingsdrang? Löwiths antwoord op deze vraag voldoet slechts ten dele. Zoals hiervoor duidelijk is geworden rekent hij het transcenderen door de mens tot de menselijke natuur en stelt dat dit ook plaats vindt binnen de natuur. Afgezien van de reeds geconstateerde problemen die dit antwoord oplevert voor de eenheid van het natuurbegrip – waarop ik verderop nog terug moet komen –, kan er ook met het oog op de problematiek die in deze paragraaf aan de orde is, gewezen worden op het problematische karakter van dit antwoord. In een dergelijke constructie lijkt de natuur zich namelijk tegen zichzelf te keren. Het raadsel-karakter van de mens, dat de natuur een wezen tot stand heeft gebracht dat zich tegen die natuur keert, roept het beeld op van een in zichzelf verdeelde natuur. Verzoent dan de natuur zich ook met zichzelf als de mens zich voegt in de natuurlijke orde? Een andere variant in Löwiths antwoord in deze kwestie, namelijk dat het feit dat de mens zich als een historisch wezen ziet slechts een zaak is van een verkeerd perspectief waardoor de natuurlijkheid van de mens als zodanig niet aangetast wordt, stuit op vergelijkbare problemen. Want in de eerste plaats kan geconstateerd worden dat dat verkeerde perspectief op zich wel degelijk een realiteit is. Hoe kan er sprake zijn van een zo verdraaid zicht op zichzelf en de wereld bij een wezen dat niet buiten de natuur kan vallen? En bovendien heeft dat verkeerde perspectief in het vooruitgangsgeloof grote historische gevolgen gehad, waarvan Löwith zichzelf afvraagt of er nog een instantie is die de mens een grens kan stellen.

Wie de tot nu toe in deze paragraaf gestelde vragen op zich in laat werken, kan tot de constatering komen dat de overeenkomst met de centrale noties uit de theologie opvallend groot is. Sprak ik even hiervoor al van een gesecculariseerde zondeval, het raadsel-karakter van de mens kan evenzeer als een gesecculariseerd idee beschouwd worden. De vraag naar de mogelijkheid dat de denaturering zich überhaupt kon voltrekken, kan beschouwd worden als de gesecculariseerde variant van de theodicee. De mens als raadsel betitelen, dekt deze problematiek in feite toe. Ook Löwith kan, ondanks zijn opvatting dat in een natuurlijke kosmologie dit probleem zich niet voordoet, niet om een vorm van een theodicee heen.

Löwiths wijsgerige beschouwingen zouden echter niet alleen een antwoord

⁶⁰⁵ W. Oudemans, 'Finaliteit en scepsis', 30.

moeten geven op de vraag naar de mogelijkheid van denaturering, maar ook in moeten gaan op het fenomeen religie en in het bijzonder het christelijke geloof. Als mede door de christelijke leer van de schepping en de eschatologie het proces van denaturering en historisering zich heeft kunnen voltrekken, doemt de vraag op hoe het mogelijk is geweest dat dit geloof een zo vergaande mate van invloed heeft kunnen verkrijgen. En nog fundamenteeler gesteld: waarom heeft de mens dan überhaupt behoefte aan geloof als hij een natuurlijk wezen is?

Een korte overweging kan de relevantie van deze vragen verhelderen. Van Löwiths gedachten uitgaand zou de volgende redenering opgezet kunnen worden. 1. De mens is een wezen dat altijd omvat wordt door de natuurlijke wereld. 2. Tot de menselijke natuur behoort ook het vermogen de natuur te transcenderen en zo tot een proces van denaturering te komen. 3. In het christelijke geloof wordt de natuur gedenatureerd doordat de relatie tussen God en mens primair is ten opzichte van de relatie tot de natuur. 4. Hieruit volgt dat het christelijke geloof als mogelijkheid tot de menselijke natuur behoort. Het christendom is dan uiteindelijk een vrucht van natuurlijke bodem. Het sluit aan, zij het in geradicaliseerde vorm⁶⁰⁶, bij de natuurlijke mogelijkheden van de mens. Om tot een natuurlijke wijze van mens-zijn te komen, dient echter – zoals eerder duidelijk is geworden – juist afgezien te worden van de centrale noties van datzelfde christelijke geloof. De natuur moet zich met andere woorden ontdoen (of moet ontdaan worden) van een van zijn eigen producten.

Nu is naar ik vermoed voor Löwith het christendom geen antropologisch maar een historisch fenomeen dat, naar analogie van zijn opmerkingen over het historisme, opgekomen is en weer kan vergaan. Het bovenstaande geeft echter aanleiding op dit punt uiterst kritisch te zijn. Hoe valt het te verklaren dat ook in de moderne tijd waarin het atheïsme steeds meer aan terrein wint en God wegvalt uit de metafysische triniteit, toch – althans volgens Löwiths eigen beschouwingen – in gesecculariseerde vorm vastgehouden wordt aan de genoemde centrale noties van de christelijke leer? Is dat alleen historisch te verklaren door te wijzen op de grote invloed die het christendom nu eenmaal in de voorafgaande eeuwen heeft gekregen of is hier een antropologische factor in het geding?⁶⁰⁷ En, zou het moderne denken dan wellicht niet alleen als een historische secularisatie van het christendom verstaan kunnen worden, maar vanuit antropologisch perspectief ook als een variant van de natuurlijke

⁶⁰⁶ Zie het al eerder aangehaalde citaat uit 'Natur und Humanität des Menschen', 283: 'Der Widerspruch in der Natur des Menschen, der darin besteht, daß das Krankhafte ihm ebenso natürlich ist wie das Kunstvolle oder Technische, wurde von der christlichen Anthropologie, vor allem von Augustin und Pascal, radikalisiert (...)'.
⁶⁰⁷ W. Emmerich stelt de vergelijkbare vraag waarom het joodse en christelijke denken de vraag naar de zin gesteld hebben: 'Warum? Und warum gerade sie? Auf diese Fragen gibt auch Löwith letztlich keine Antwort'; 'Heilsgeschehen und Geschichte – nach Karl Löwith', 899.

behoefte van de mens aan zingeving en de daarmee samenhangende toekomstgerichtheid? Al deze vragen duiden erop dat Löwith de religiositeit van de mens had moeten thematiseren.⁶⁰⁸ De menselijke gerichtheid op een zingevende transcendentie – en hier ben ik opnieuw bij het centrale punt terug – moet serieus genomen en verdisconteerd worden in elk wijsgerig denken dat de mens en zijn verhouding tot de geschiedenis als thema heeft.

Het is met het oog op het bovenstaande ook niet verwonderlijk dat de natuur in Löwiths beschouwingen metafysische trekken krijgt.⁶⁰⁹ Al eerder bleek uit de analyse van het transcendentiebegrip in zijn werk dat de eenheid van het begrip natuur ernstig onder druk kwam te staan. De natuur in de zin van ‘Welt’ transcendeert overmachtig al het menselijke transcenderen en zorgt er zodoende voor dat mens en geschiedenis binnen de grenzen van de natuur blijven. Ter plaatse heb ik de vraag gesteld ‘welke kwalificaties gegeven kunnen worden aan het begrip natuur in haar tweede betekenis, waarin die natuur een zodanige overmacht bezit dat die niet getranscendeerd kan worden door de mens. Met andere woorden: waarover beschikt de natuur om de geschiedenis te blijven omvatten, om het ‘en’ tussen natuur en geschiedenis ongeschonden te laten staan?’. Deze kosmische overmacht heeft zich te ver verwijderd van de natuur zoals die bijvoorbeeld in een heldere sterrenhemel in haar grootsheid zichtbaar wordt om zonder speculatie denkbaar te zijn. De natuur als het alle transcenderen transcenderende krijgt een overmacht die haar een metafysische lading geeft. Het is alsof de geest van Hegels filosofie hier opdoemt, die alle tegenstellingen opheft en alle weerstand breekt. Dit natuurbegrip is de speculatieve greep waardoor de mens met zijn geschiedenis omvat en vastgehouden moeten worden. Het ‘en’ tussen natuur en geschiedenis is een ‘en’ dat metafysisch geladen is.⁶¹⁰ Kan dan, zo laat zich vragen, wel volgehouden worden dat in een dergelijke kosmologie er sprake is van een transcenderen ‘ohne Transcendenz’?⁶¹¹ Met andere woorden, gaat de scepsis van Löwith uiteindelijk niet gepaard met een geloof in de macht van een natuur waardoor de mens zich vrijwillig in het verband van de natuurlijke wereld zal voegen?⁶¹² Op dit punt

⁶⁰⁸ Vergelijk M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, 146 en 165.

⁶⁰⁹ H.-M. Saß, ‘Urbanität und Skepsis’, 19.

⁶¹⁰ S. Hosoya, ‘Zwischen Natur und Geschichte’, 169.

⁶¹¹ Theodor Litt suggereert dat Löwiths beschouwingen over de natuurlijke geschiedenis een beroep doen op een metafysische macht die de mens als subject in gang zet. ‘So bildet sich der Begriff einer Macht, der der Mensch insofern gleich ist, als er mit ihr das Vermögen des Wollens und Planens teilt, hinter der er dadurch zurück steht, daß sein Wollen und Planen in die Fehlsamkeit alles Endlichen verstrickt ist, während sie, allen Schranken der Endlichkeit enthoben, der Übereinstimmung zwischen Wollen und Vollbringen sicher ist’; Theodor Litt, *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins* (Heidelberg 1956), 30/31. Löwith reageert overigens op deze publicatie van Litt in de briefwisseling met Strauss: het boek is ‘wasserklar und oberflächlich’; ‘Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith’, 682.

⁶¹² Vergelijk Th.C.W. Oudemans, ‘Finaliteit in de geschiedenis’, 30.

blijkt de door Löwith zo strikt in acht genomen afscheiding tussen geloven en weten niet bepaald waterdicht te zijn.

Ter adstructie van hetgeen in het bovenstaande betoogd is, kan ten slotte gewezen worden op het karakter van de natuurbeschouwing en de scepsis bij Löwith. De weg naar de vrijheid – in de zin van de bevrijding van het vastzitten aan een historisch zelfverstaan – is dubbelzinnig van karakter. Deze dubbelzinnigheid hangt samen met de hiervoor geconstateerde dubbelheid van de anti-metafysische inzet enerzijds en de zich op diverse punten aandienende metafysische tendenties anderzijds. De bevrijding van de holbewoner is namelijk niet alleen, zoals in paragraaf 7.1 al is opgemerkt, een rationeel gebeuren, maar ook een religieus aandoende ervaring.

Het rationele karakter dat de bevrijding draagt, kan aan de hand van enkele gegevens duidelijk gemaakt worden. In de bevrijding gaat het om een zelfverstaan waarin de mens inziet dat hij een natuurlijk wezen is. Dit verstaan is bedoeld als een begrijpen dat op geen enkele wijze door geloof gestempeld is, hetgeen impliceert dat de weg naar de vrijheid de weg van de rede is. Dit wordt bevestigd door de wijze waarop Löwith spreekt over de rol van het filosofische inzicht.⁶¹³ Hij verwijst naar een uitdrukking van Seneca, waarin deze de wereld vergelijkt met een groot ziekenhuis (de mens is ziek van zijn eigen mens-zijn!) met slechts enkele wijze artsen, de filosofen. En even verderop in hetzelfde artikel, in de context van de radicalisering van natuurlijke gegevens door het christendom, contrasteert hij de christelijke verlossing van de zonde met het inzicht dat de filosofie levert. Hij noemt de filosofie dan het 'Heilmittel'. Wat voor de christen het geloof in de Heiland is, is voor de mens die zich kent als een natuurlijk wezen het filosofische inzicht.⁶¹⁴ De zuivere bespiegeling van de filosofie, de theoria, is de uitdrukking van een van het tijdsgebeuren onafhankelijke positie.⁶¹⁵ De bevrijding uit het hol is een bevrijding die zich denkend realiseert.⁶¹⁶ Weten maakt vrij!⁶¹⁷ Er kan in dit verband ook gewezen worden op de rol van de destructie in de bevrijding. De destructie van het metafysische denken is een voorwaarde voor de bevrijding en hoe kan dit anders voltrokken worden dan met behulp van het wijsgerige weten?

Toch gaat, Löwiths beroep op een strikte scheiding tussen geloof en rede

⁶¹³ Zie hierover ook Čović, 'Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur 'natürlichen Welt'', 186.

⁶¹⁴ 'Natur und Humanität des Menschen', 283/284.

⁶¹⁵ Vergelijk 'Welt und Menschenwelt', 317 waar Löwith naar Aristoteles verwijst met de opmerking dat in het leven in de theoria de 'ausgezeichnete Weise' is 'in welcher der Mensch am meisten bei sich und zugleich bei der Sache ist'.

⁶¹⁶ Dit betekent overigens wel dat deze mogelijkheid a. Niet iedereen ten deel valt en b. Een individualistische zaak is.

⁶¹⁷ De beeldspraak van Löwith in verband brengend met die van Plato zou gezegd kunnen worden dat het hol van Löwith en de grot van Plato in dit opzicht bij elkaar in de buurt liggen.

ten spijt, de weg naar een natuurlijke humaniteit niet alleen langs het pad van de ratio. Daarvan geeft het gedeelte waarin de mens als holbewoner wordt aangeduid al een eerste voorzichtige indicatie. Naar aangenomen mag worden met zijn eigen emigratie als achtergrond, merkt hij daar op dat de antropocentrische visie op de wereld doorbroken kan worden wanneer men ‘seine vier Wände und seinen Wohnort und das geschichtliche Land und Volk, zu dem man zufällig gehört, verläßt und aus der Zivilisation heraustritt’. Een dergelijke ervaring geeft de mogelijkheid dat de wereld zich aandient met zijn ‘elementare Gewalt’ en ‘eintönige Größe’.⁶¹⁸ Hier is het dus de ervaring van een andere cultuur die weg naar de natuurlijke wijze van zijn opent. Ook in zijn briefwisseling met Leo Strauss en zijn dagboek van de reis naar Japan komt dit aspect naar voren. Naar aanleiding van Nietzsche schrijft hij Strauss in een brief van 13 juli 1935 dat de wereld ‘dem Sein wie der Zeit nach ‘volkommen’ ist – weil sie immer schon war was sie immer noch sein wird – was uns freilich nur noch sichtbar wird in *jenen kurzen Augenblicken des besten Glücks*, die man eher im Süden als im Norden erfährt (...)’.⁶¹⁹ In zijn reisdagboek schrijft Löwith naar aanleiding van het uitzicht over Rome: ‘Blicke – Ansichten – Aussichten – Augenblicke, deren man nicht müde werden kann, weil sie einfach *volkommen* sind: was “Mittag und Ewigkeit” in Nietzsches Zarathustra bedeutet, habe ich erst ganz an einigen Mittagen im Pozetto bei Rapallo verstanden (...)’.⁶²⁰ In beide citaten is er sprake van een ervaring van volkomenheid van de wereld in enkele goede ogenblikken. Met andere woorden: de kennis van de wereld als het alomvattende zijn wordt gedragen door de ervaring op een aantal momenten van een directe aanschouwing.⁶²¹

Deze ervaring kan niet meer rationeel genoemd worden, maar krijgt religieuze trekken. Wanneer de bovenstaande citaten betreffende de momentane ervaringen van de wereld verbonden worden met datgene wat hij schrijft over de oosterse spiritualiteit wordt dit duidelijk. Ik ga er daarbij, met Liebsch⁶²², vanuit dat in deze beschrijving ook zijn eigen stem meeklinkt.

‘We can simply be in the attitude of listening. To what? To the silence as such; and only then we apprehend the quiet eloquence of silence. Such attentive listening into the surrounding silence is not mere passivity, but a kind of obedient hearing, of surrendering one’s own ego and its selfish will to something greater than ourselves. This is not a talkative listening, but a metaphysical and religious listening to the voice of silence, by which silence, as such, is revealed as ‘the oldest of things’.’⁶²³

⁶¹⁸ ‘Zu Heideggers Seinsfrage’, 288.

⁶¹⁹ ‘Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith’, 654 (cursief van mij / AvdE).

⁶²⁰ *Von Rom nach Sendai*, 7 (cursief van mij / AvdE).

⁶²¹ Vergelijk mijn opmerking aan het slot van het vorige hoofdstuk.

⁶²² B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 91.

⁶²³ ‘On speech and silence’, 347. Overigens kunnen op andere plaatsen in zijn werk

In deze en soortelijke ervaringswijzen komt de natuur in zijn zwijgen tot spreken en weet de mens zich met zijn geschiedenis klein ten opzichte van dat wat hem overstijgt. Deze ervaring zet de mens op zijn eigen, natuurlijke, plaats in de eeuwige natuurlijke wereld. Een wereld voorbij eschatologie, zin en doel.⁶²⁴

7.5 De mens in de geschiedenis

Vanuit de analyse van de essentiële onderdelen van Löwiths wijsgerige denken heb ik in de voorafgaande paragraaf duidelijk willen maken dat nadenken over de plaats van de mens in de geschiedenis vraagt om een bezinning op transcendentie. Daarover wil ik in deze afsluitende paragraaf zeer in het kort enkele oriënterende opmerkingen maken. Tegelijkertijd kan dan duidelijk gemaakt worden waarin de betekenis van Löwiths denken is gelegen. De opgave is mijns inziens de plaats van de mens in de geschiedenis op een dergelijke manier te thematiseren dat aan de ene kant aan zijn historiciteit ten volle recht gedaan wordt, maar aan de andere kant door zijn betrekking op transcendentie de mens niet in de volstreckte contingentie van de geschiedenis ten onder gaat. Daar ligt mijns inziens primair het gelijk van Löwith: hij heeft scherp gezien dat een menselijk leven dat geen andere referentie kent dan de geschiedenis zonder enige structuur, in zijn menselijkheid aangetast dreigt te worden. Dat naar mijn mening het alternatief dat Löwith biedt niet overtuigt, heb ik in de voorgaande hoofdstukken genoegzaam duidelijk gemaakt.

Door de vraag te stellen naar een transcendentie die niet vastloopt in aporieën zoals die bij Löwith voor bleken te komen, kan recht gedaan worden aan de basale menselijke vraag naar zin en betekenis in de historische wereld waarin hij staat. Zoals duidelijk is geworden honoreert Löwith dit gegeven in eerste instantie ook. Helaas laat hij het in het vervolg van zijn beschouwingen onvoldoende tot zijn recht komen. Een mens streeft naar een zinvol leven. Het menselijke leven bevindt zich tussen de tweeslag van zinloos en zinvol. De mens kan geen genoegen nemen met een leven waarin hij geleefd wordt zonder tot realisatie van wensen of verlangens te kunnen komen. Op een basaal niveau draagt hij een meer of minder gearticuleerd beeld met zich mee van datgene wat hij het goede leven vindt. Zijn perspectief op zin biedt hem de oriëntatie op de wijze waarop hij aan dit zinvolle deel kan hebben. Ik be-

soortgelijke opmerkingen gevonden worden. Zie: 'Weltgeschichte und Heilsgeschehen', 240-247; 'The Japanese Mind. A Picture of the Mentality that We Must Understand if We are to Conquer' in: *SS* 2, 556-570; 'Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident' in: *SS* 2, 571-601.

⁶²⁴ Vergelijk B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt*, 84 die spreekt over een 'naturreligiös anmutenden Erfahrung'.

schouw de vraag naar zin dus, in de lijn van mijn kritiek op Löwith, als een fundamenteel antropologisch gegeven.⁶²⁵ Löwiths historische beschouwingen in het kader van zijn secularisatiethese bieden daarvoor waardevolle gegevens. Hij laat immers duidelijk zien dat in al de denkwijzen die hij analyseert de vraag naar de zin van het historische gebeuren een constante is. Telkens werd de mens en zijn geschiedenis betrokken op een finale zin die het historische gebeuren betekenis verleent. Een van de centrale begrippen is daarbij het begrip vrijheid. Dat blijkt, ook bij Löwith zelf, een centrale rol te spelen in de vorming en wijsgerige articulatie van een perspectief op zin.

De primaire menselijke vraag naar de zin kan niet gesteld worden los van de positie van de mens temidden van de geschiedenis. Het is de mens als *historisch* wezen die deze vraag stelt.

De geschiedenis is de plaats waar de mens op aangewezen is in zijn zoektocht naar datgene wat hij als zinvol heeft leren beschouwen. De geschiedenis speelt een bemiddelende rol in de totstandkoming van het menselijk zinperspectief. Staande temidden van de tijd worden de mens allerlei elementen aangereikt die hem het beeld helpen vormen van het voor hem zinvolle. Hij leeft niet in een onhistorisch vacuüm, maar van begin tot einde in de geschiedenis. De vraag naar de zin als antropologisch grondgegeven verwijst de mens naar de geschiedenis.

Tegelijkertijd transcendeert de mens in zijn oriëntatie op zin de bepaaldheid van het historische kader waarin hij leeft. In het perspectief op zin – in welke betekenis dan ook – richt de mens zich op iets dat voorbij de eindigheid van het historische moment ligt. Deze gerichtheid is te verstaan als een streven naar samenhang. De geschiedenis gezien als het platte komen en gaan van volstrekt eindige gebeurtenissen fragmentariseert het menselijke bestaan. Daaraan is – en hierin heeft Löwith het gelijk aan zijn zijde – geen perspectief op samenhang en zin te ontleen. De antropologisch gefundeerde vraag naar zin doet de mens vragen naar een perspectief dat deze eindige fragmentarisering overstijgt. Ook dat gegeven is af te lezen aan de historische beschouwingen van Löwith alsmede aan zijn eigen werk. In de wijsgerige concepten die bijvoorbeeld in het tweede deel van de *Sämtliche Schriften* aan de orde komen, is er sprake van een perspectief dat niet uit de geschiedenis als zodanig af te lezen valt of daaruit op komt. Het is wat al te eenvoudig, zoals Löwith tracht te doen, dit gegeven terzijde te schuiven met een beroep op het onderscheid tussen geloven en weten. Bovendien is de verwijzing naar een omvattende natuur, zoals gezegd, ook in het kader van de vraag naar transcendentie te verstaan.

De scepsis van Löwith is in zoverre terecht, dat daarin erkend wordt dat de vraag naar de zin van het menselijk leven in de geschiedenis zelf geen antwoord kan vinden. Enerzijds is de geschiedenis dus de ruimte van het menselijke streven naar betekenisverlening en wordt de mens door die geschiedenis

⁶²⁵ Vergelijk M.C. Smit, *De eerste en tweede geschiedenis*, 73.

ook diepgaand geraakt, anderzijds zet juist die gerichtheid op zin een beweging in gang, die de mens doet zoeken naar een kader dat zijn historisch bestaan de gezochte betekenis kan geven. De vraag naar zin kan gekarakteriseerd worden als een vraag die a) antropologisch van oorsprong is; b) verwijst naar en wortelt in de historiciteit van het menselijke bestaan, maar c) tegelijkerijd daarboven uitwijst. Zo doet zich het beeld voor van de mens tussen geschiedenis en transcendentie.

Ik bedoel met deze laatste zegswijze niet te verwijzen naar een idee van transcendentie die de mens zou uittillen boven het historische proces, alsof de mens zijn toevlucht zou moeten zoeken in een bovenhistorisch rijk van Platoonse ideeën. Dan zou zijn humaniteit alleen gewaarborgd kunnen worden in een onttrokken zijn aan de geschiedenis en betekent een betrokkenheid op zin een zich afkeren van de geschiedenis. De vraag is dus hoe de transcendering door de mens van de geschiedenis zodanig gedacht kan worden, dat de mens niet uiteenvalt in een historisch wezen aan de ene kant en een op transcendentie gericht wezen aan de andere kant. Wanneer deze twee niet in een eenheid op elkaar betrokken worden, ontstaat een dualistisch mensbeeld en eveneens een dualistische visie op de geschiedenis. Dan ontstaat ook de mogelijkheid die in de kritiek op Löwith verschillende keren naar voren kwam, dat het beroep op het transcenderende vermogen van de mens een vlucht uit de geschiedenis betekent.⁶²⁶ Die vlucht kan zich voltrekken in de richting van de onveranderlijkheid van het transcendentale ego, waarbij de universaliteit van de rede de historische betrekkelijkheid moet bedekken. Het echec van de verlichte rationaliteit heeft genoegzaam duidelijk gemaakt dat de relativiserende macht van de geschiedenis op die wijze niet ontgaan kan worden. Ook de stoïsche scepsis kan als vlucht fungeren in een buitenhistorische positie. Ik heb in het voorgaande getracht in dat opzicht Löwith zoveel mogelijk recht te doen, door te benadrukken dat voor hem de scepsis met haar beroep op de onveranderlijke natuur geen vlucht uit de tijd betekent, al blijven de vragen spelen naar de betrokkenheid – het engagement – op de ingrijpende drama's van de geschiedenis en het ethische gehalte van een stoïsche scepsis.

Het volstreekte tegendeel van de denkwijze die aan de greep van de geschiedenis wil ontkomen omdat die als bedreiging wordt gezien, is het door Löwith bij voortduur gewraakte historische denken. Uiteraard kan niet alle denken dat geëtiketteerd wordt met de term historisch op één wijsgerige hoop gegooid worden. De door verschillende critici aangevochten massiviteit van Löwiths begrip van het historisme mag hier als waarschuwend voorbeeld gelden. Waar ik in deze korte overwegingen echter het oog op heb, is het historische denken dat zich buiten de dualiteit van geschiedenis en transcendentie wenst te bewegen. De betekenis van Löwiths denken is nu juist hierin gelegen

⁶²⁶ Vergelijk M.C.Smit, *De eerste en tweede geschiedenis*, 83 waar deze spreekt over pogingen die ondernomen zijn om te ontsnappen aan de ontbindende werking van de tijd door te vluchten in een onveranderlijke substantie.

dat hij duidelijk heeft gemaakt dat deze wijze van denken, die ik eerder heb aangeduid met historisme in zijn extreme vorm, een aantasting betekent van de humaniteit. Radicaal historisch denken houdt uiteindelijk als uitgangspunt voor de wijsgerige beschouwing niets anders over dan de constatering dat de mens er nu eenmaal is, zonder grond, zonder waartoe, zonder zin en geeft geen ruimte aan de erkenning van een oorspronkelijke normativiteit die niet aan het historische proces zelf ontspringt. Daarmee wordt mijns inziens aan een van de essentiële kenmerken van de menselijke vraag naar zin geen recht gedaan, namelijk aan de in die vraag aanwezige transcendering van de historische situatie.

Geschiedenis en transcendentie moeten dus intrinsiek op elkaar betrokken worden om menselijk bestaan in de geschiedenis werkelijk menselijk te houden. Het probleem van de geschiedenis is in feite het probleem van de mens. Het debat over de mogelijkheid van geschiedfilosofie, waaraan Löwith's wijsgerige denken naar mijn overtuiging een belangrijke bijdrage heeft geleverd of nog zou kunnen leveren, dient daarom geplaatst te worden in het kader van de vraag naar humaniteit. Als uitgangspunt voor de thematisering van de drieslag mens, geschiedenis en transcendentie wil ik de idee van zin nemen zoals die door Löwith ingevuld wordt. Vanuit de kritiek op deze interpretatie wil ik enkele afsluitende opmerkingen maken.

Hiervoor is duidelijk geworden dat bij Löwith de idee van zin geïnterpreteerd wordt vanuit zijn – door hem althans aangenomen – christelijke herkomst. In die interpretatie wordt ‘zin’ gerelateerd aan de christelijke eschatologie. Daarin zou deze idee haar afkomst hebben. Deze aanname betekent echter wel dat zin en doel uitwisselbaar worden. De zin kan dan alleen teleologisch, in zijn betrekking op finaliteit, verstaan worden. Het historische proces moet uitlopen op een vervulling van de uiteindelijke zin die verwacht wordt. Daarmee wordt de idee van zin echter te eenzijdig ingevuld en ik meen ook dat Löwith met deze interpretatie het christelijke gedachtegoed niet volledig tot zijn recht laat komen. Hoewel hij in ruime mate aandacht schenkt aan de betekenis van het scheppingsmotief in het christelijke denken (denk aan de verhouding Schepper-schepsel die hij van fundamenteel belang acht in het proces van denaturering), verdisconteert hij dit motief niet in zijn invulling van het begrip zin. Mijns inziens kan juist dit motief van grote waarde zijn in de problematiek waar het hier om draait, de fundering van de humaniteit van de mens temidden van de geschiedenis. De historische mens kan niet alleen zijn verankering vinden in een finale zin van de geschiedenis, maar ook in een oorsprong waaruit mens en geschiedenis ontspringen.⁶²⁷

Wanneer ik hier het woord oorsprong gebruik, is dat vatbaar voor misverstanden; zeker als dat in de context staat van wat ik hierboven het schep-

⁶²⁷ Vanuit christelijk perspectief moet aan de begrippen ‘oorsprong’ en ‘finaliteit’ nog een derde toegevoegd worden: de incarnatie als het midden van de geschiedenis dat als historisch feit de geschiedenis een intrinsieke ordening geeft.

pingsmotief noemde. Oorsprong zou dan uitsluitend opgevat kunnen worden als een begrip dat betrekking heeft op een temporeel begin. Het heeft echter een veel bredere en diepere betekenis. Oorsprong is in dit verband niet primair temporeel gedacht. De oorsprong is in elk ding, in elk gebeuren, in elke menselijke handeling voortdurend aanwezig. En omgekeerd geldt dat elk ding, elk gebeuren en elke menselijke handeling voortdurend op die oorsprong betrokken is. Zonder deze betrekking zijn de dingen niet wat ze zijn; beter gezegd: zijn ze überhaupt niet. Zonder oorsprongsrelatie kan ook de geschiedenis niet bestaan en kan de mens niet in de geschiedenis leven. Wanneer de mens op zoek is naar zin, betekent dat dus een oriëntatie op het oorspronkelijke dat in de geschiedenis aanwezig is. Finaliteit en oorsprongsrelatie zijn de twee kernwoorden voor de duiding van de menselijke betrekking op zin.

Om de betekenis van het begrip oorsprong voor de vraag naar de humaniteit temidden van de geschiedenis duidelijker voor het voetlicht te brengen, moet dit begrip verbonden worden met de notie van orde. De notie van orde, c.q. ordening, is bij de bestudering van Löwith's wijsbegeerte verschillende keren voor het voetlicht gekomen. Löwith heeft heel duidelijk weet van een ordening die funderend is voor de geschiedenis. Bij hem handelt het dan uiteraard om de natuurlijke orde van de kosmos die mens en geschiedenis omvat. Zoals echter al eerder duidelijk is gemaakt in het kader van de vraag naar normativiteit, blijft de betrekking van deze orde op het menselijk handelen in de geschiedenis onduidelijk. Löwith's begrip van orde zou omschreven kunnen worden als de speelruimte die de mens in de geschiedenis van de natuur krijgt. Constitutief voor het historische gebeuren kan deze natuurlijke orde nauwelijks genoemd worden.⁶²⁸ Desondanks is de notie van een ordening die voorafgaat aan de geschiedenis het waard om vastgehouden te worden. Wanneer orde verbonden wordt met het begrip oorsprong zoals ik dat hiervoor ingevuld heb, is het wel mogelijk deze notie intrinsiek met de geschiedenis te verbinden.

Elders in deze studie heb ik verwezen naar een passage bij Löwith waarin hij de menselijke vrijheid tot handelen weergeeft door op te merken dat de mens zowel een schoft als een heilige kan worden.⁶²⁹ De mens kan rechtvaardig of onrechtvaardig, liefdevol of haatbelust zijn. Ongetwijfeld zal ieder normaal functionerend en denkend mens indien gevraagd een keuze tussen beide mogelijkheden te maken, kiezen voor rechtvaardigheid en liefde. De heilige voldoet meer aan het beeld van een humaan mens dan de schoft. Wanneer bijvoorbeeld een kind iets aangedaan wordt, is de collectieve verontwaardiging bijzonder groot. Ook als er echter afgezien wordt van deze keuze duidt het door Löwith gemaakte onderscheid op een oorspronkelijke normativiteit. Deze

⁶²⁸ Ik schrijf hier 'nauwelijks' omdat eventueel gewezen zou kunnen worden op datgene wat uitgedrukt ligt in de notie van de dynamiek van de geschiedenis zoals die door Löwith gethematiseerd is in zijn artikel 'Die Dynamik der Geschichte und der Historismus'.

⁶²⁹ 'Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen', 244.

normerende oorspronkelijkheid maakt het mogelijk onderscheid te maken tussen de schoft en de heilige. Het is de normerende voorwaarde. Het oorspronkelijke dat constitutief is voor de geschiedenis kan gezien worden als een oorspronkelijkheid die niet neutraal is, maar een normerend karakter kent. Ik doel op dit normerende karakter, wanneer ik de oorsprong versta als ordening.

Wie het gedrag van iemand afmeet aan de mate waarin hij liefde en rechtvaardigheid betoont, geeft impliciet aan een oorspronkelijke notie van liefde en rechtvaardigheid als uitgangspunt voor zijn beoordeling te nemen. De schoft voldoet niet aan de norm van de liefde en de rechtvaardigheid die in het oordeel onbewust meegenomen wordt. Liefdevol en rechtvaardig gedrag is zinvol, omdat daarin iets zichtbaar wordt van de oorspronkelijke inhoud die met deze begrippen bedoeld is. De menselijke betrekking op zin is dus een betrekking op het oorspronkelijke dat intrinsiek in de dingen aanwezig is en deze oorsprong kan geduid worden als een ordening die normerend van karakter is.

Dit normerende karakter van de oorsprongsrelatie moet, zoals gezegd, niet in Platoonse zin opgevat worden als een op zich staande idee die buiten de geschiedenis kan bestaan. Met de invulling van de oorsprong als dragende grond van mens en geschiedenis die intrinsiek met de dingen verbonden is, heb ik deze weg juist af willen snijden. De humaniteit is niet te vinden in de kennis van een buiten-historisch idee, maar in de oriëntatie op het normerende karakter van de oorsprong. Griffioen heeft in andere bewoordingen dit thema herhaaldelijk aan de orde gesteld door gebruik te maken van het begrippenpaar structuur en richting.⁶³⁰ De structuur bestaat in een aantal normerende beginselen die om positivering vragen. Daarop is deze structuur gericht. Dit begrip structuur heeft dus betrekking op beginselen die om positivering in de geschiedenis vragen en mag niet verstaan worden als een aantal in zichzelf rustende, niet op de geschiedenis betrokken ideeën. In de positivering is de oorspronkelijke structuur volop aanwezig.. Hij wijst er daarbij nadrukkelijk op dat het gebruik van deze begrippen geen scheiding wil aangeven, maar slechts wil onderscheiden wat in de werkelijkheid in een eenheid gegeven is. Er is sprake van een onderlinge samenhang.⁶³¹

Twee punten zijn in het kader van mijn beschouwing dus van belang. Ten eerste kan de oorsprong aangeduid worden als een geheel van normerende structuren die in het menselijk handelen altijd aanwezig zijn en dit zodoende

⁶³⁰ Zijn beschouwingen moeten gelezen worden tegen de achtergrond van het denken van H. Dooyeweerd. Het is in het bijzonder deze denker geweest die de gedachte van normatieve beginselen die in de geschiedenis gerealiseerd – in zijn taalgebruik: gepositieerd – moeten worden een wijsgerige uitwerking gegeven heeft. Men zie hiervoor onder andere: S. Griffioen, 'De betekenis van Dooyeweerts ontwikkelings-idee' in: idem, *Moed tot cultuur. Een actuele filosofie* (Amsterdam 2003) 149-179 en C.T. McIntire, 'Dooyeweerts philosophy of history'.

⁶³¹ S. Griffioen, *Moed tot cultuur*, 171.

mogelijk maken. Ten tweede is het mogelijk op deze wijze de oorsprong te verbinden met de geschiedenis waarin de mens staat en daar was het in het kader van de vraag naar de humaniteit om te doen. Er is immers sprake van een onderlinge samenhang tussen structuur en richting. De structuren zijn op de geschiedenis aangewezen voor hun realisering en de geschiedenis is zonder de normerende structuren niet denkbaar. De menselijke betrekking op normerende structuren die ik als de oorsprong heb aangeduid, geeft de mens de mogelijkheid niet ten onder te gaan in de contingentie van de geschiedenis. In de betrekking op de oorsprong als orde, die zijn transcendente betrekking genoemd kan worden, transcendeert de mens zijn historische gesitueerdheid.⁶³² Hij zit er dan niet meer in opgesloten. Hier vinden we het transcenderende moment dat de inzet vormde voor deze afsluitende beschouwing. De mens is vanuit dit perspectief niet 'geworpen' in de geschiedenis waardoor hij dan omgeven wordt, maar heeft de mogelijkheid tot oriëntatie op de oorsprong die constitutief is voor zijn bestaan in de geschiedenis.

Door de oorsprong en de geschiedenis nauw op elkaar te betrekken, is het mogelijk een zicht op humaniteit te schetsen dat voluit recht doet aan de beide polen waartussen ik het mens-zijn heb geplaatst: geschiedenis en transcendentie. Om de dynamiek van deze relatie nog duidelijker uit te laten komen, is het goed ten slotte kort de blik te wenden naar het werk van M.C. Smit. Met behulp van enkele centrale gegevens uit zijn denken kan de historiciteit van het mens-zijn tegelijk met zijn betrekking op de oorsprong nog meer geprononceerd naar voren gebracht worden.

De inzet van zijn beschouwingen voert direct *in medias res*. In zijn inaugurele rede signaleert hij het probleem dat het uitgangspunt vormde voor de vraag naar de humaniteit zoals die in deze studie gesteld is. In aansluiting op Mircea Eliade spreekt hij ter plaatse van de terreur van de geschiedenis. Hij stelt dan de centrale vraag: 'Kan de geschiedenis worden gedragen door de mens wanneer zij niets meer is dan immanent historisch proces?'.⁶³³ Heel scherp heeft hij gezien dat de mens niet meer los kan komen uit de stroom van de geschiedenis indien hij zelf als niet meer dan een historisch wezen gezien wordt. De overeenkomst met Löwith valt bijzonder in het oog wanneer Smit dit omgeven zijn door de stroom van de geschiedenis aanduidt als 'een gevangenis' en de oorzaak van deze gevangenschap ziet in het wegvallen van een 'transhistorische zin'. De mens, zo stelt Smit, is vervallen aan de historiciteit; hij heeft niet meer de mogelijkheid zich boven de geschiedenis te verheffen.⁶³⁴

⁶³² Ik teken hierbij nog aan dat in deze betrekking op normerende beginselen die de mens eigen is ook het antwoord ligt op de vraag van Löwith naar de eenheid van het menselijke geslacht. In de betrekking op de oorsprong herken ik grotere en kleinere personen uit de geschiedenis, van Augustinus en Karl Löwith tot de groenteboer om de hoek.

⁶³³ M.C. Smit, *De eerste en tweede geschiedenis*, 29.

⁶³⁴ Idem, 30, 31; zie ook 74/75.

Voor het onderhavige thema is het met name van belang aandacht te schenken aan de wijze waarop Smit vorm geeft aan de intrinsieke betrekking van de oorsprong en de geschiedenis. Hiervoor is al duidelijk geworden dat de normerende structuren op de geschiedenis aangelegd zijn en dus niet los gedacht mogen worden van de geschiedenis. In het denken van Smit krijgt het historische karakter van de oorsprong een nog sterker accent. Juist daarom acht ik zijn filosoferen van grote waarde voor het nadenken over de humaniteit in relatie tot de historiciteit. Er wordt in zijn geschriften een uiterste poging gedaan enerzijds voluit recht te doen aan het historische karakter van de werkelijkheid en het mens-zijn en anderzijds de mens door een binding aan de oorsprong niet in de geschiedenis ten onder te laten gaan. Die denkwijze is naar mijn mening de weg die gegaan moet worden om op een vruchtbare manier het thema van deze studie verder te thematiseren.

Wanneer Smit verwijst naar de oorsprong die in elk ding en elke daad aanwezig is, spreekt hij over 'het mysterie van het ont-staan en be-staan'. Kennmerkend nu voor Smits denken is dat hij tracht deze oorsprong het karakter van buitentijdelijkheid te ontnemen. 'Dit onbegrijpelijke', zo stelt hij, 'zweeft niet boven de geschiedenis, doch voltrekt zich als het ware steeds weer opnieuw in iedere zichtbare daad en gebeurtenis. Met het ruwe feit van het bestaan der dingen bedoelen we niet een tijdloos wezen, doch het is de *zin* van die dingen, de zin van hun aanwezig zijn, volop concreet, ge-given in de oorsprong, *die zelf tijd is*'. Hij noemt deze tijd de 'transcendentale tijd' en de betrekking van de dingen op de oorsprong de 'transcendentale oorsprongszin'.⁶³⁵ Op deze oorsprongszin, die door hem dus temporeel gekwalificeerd wordt, is heel de geschiedenis betrokken. Uiteindelijk komt Smit ertoe, om elke gedachte van de oorsprong als substantie te vermijden, de oorsprong te duiden als de eerste geschiedenis die hij intrinsiek verbonden ziet met de tweede geschiedenis.⁶³⁶ Buiten elkaar om zijn beide niet denkbaar. In de eerste geschiedenis geeft de oorsprong zich als de zin van de dingen. In het binnengaan van de eerste geschiedenis in het handelen van de mens ontstaat de tweede geschiedenis. De oorsprong vraagt als zin om reactie van de mens, om antwoord en is daarom normerend te noemen. De eerste geschiedenis doet een appel op verantwoordelijk handelen van de mens. Om het voorbeeld dat hierboven gebruikt werd nog weer even op te nemen: liefde en gerechtigheid als behorend tot die eerste geschiedenis doen een beroep op zinvol handelen van de mens. Tegelijkertijd zijn ze slechts zichtbaar en als het ware tastbaar in de tweede geschiedenis; daarop zijn ze aangewezen.

De mens die in de geschiedenis leeft, bevindt zich altijd binnen deze transcendentale relatie tot de oorsprongszin. Hij kan zich niet losmaken van het appèl tot liefde en het doen van gerechtigheid. Hier ligt het antwoord van Smit

⁶³⁵ Idem, 92/93 [tweede maal cursief is van mijn hand].

⁶³⁶ Idem, 104/105.

op het historische denken dat de mens in de geschiedenis ten onder laat gaan en zodoende aan de macht – de terreur – van de geschiedenis uitlevert. Altijd staat de mens in deze transcendentale betrekking en zo kan de geschiedenis niet tot beheersende macht over hem worden. Tegelijkertijd moet echter beseft worden dat de oorsprong zich verwerkelijk in de geschiedenis, zodat de mens op de geschiedenis aangewezen is als het, om Smits woorden nog een keer te gebruiken, ‘kanaal van de zin’.⁶³⁷ Hij kan en mag zich daarom niet aan de geschiedenis onttrekken. Daarmee is duidelijk gemaakt dat die zin geen gegeven is dat als het ware voor het oprapen ligt, maar een voortdurende worsteling tot gevolg heeft.⁶³⁸

Met behulp van de in het bovenstaande naar voren gebrachte gegevens kan de bezinning op de humaniteit temidden van de geschiedenis – voorlopig: we blijven historisch – besloten worden. Humaniteit is alleen mogelijk als de mens gezien wordt binnen de transcendentale relatie tot de oorsprong, zoals ik dat begrip met name met behulp van het denken van Smit gethematiseerd heb: normerend en zin-vol. Deze relatie ontheft hem aan de macht van de geschiedenis, maar plaatst hem daar ook weer middenin. Liefde bestaat niet als idee, als abstractie, maar vraagt erom gedaan en geleefd te worden in een voortdurende betrekking op de zinvolheid van de oorsprong. De geschiedenis is het toneel waar de worsteling om humaniteit zich in een ononderbroken voorstelling afspeelt. Daarmee is de humaniteit geen gegeven, geen zaak die an sich bestaat, maar een worsteling om zin. Het is voluit een historisch begrip, maar dan wel in waarachtig historische zin, namelijk in betrekking tot datgene wat de horizon van de geschiedenis transcendeert.

⁶³⁷ Idem, 72 en 94.

⁶³⁸ Idem, 105.

Samenvatting

In deze studie wordt het denken van de Duitse filosoof Karl Löwith (1897-1973) benaderd vanuit het probleem van de humaniteit. In tegenstelling tot een aantal andere studies over hem staat niet zijn geschiedfilosofische bijdrage centraal, maar wordt de blik gericht op de vraag naar het menselijke in een verhistoriseerde wereld. Dit probleem krijgt de voor Löwith kenmerkende inkleuring door zijn stelling dat de humaniteit alleen gegarandeerd kan worden wanneer de mens opgenomen is in een groter verband. Het wegvallen van de twee grote verbanden, die van de antieke kosmologie en die van de christelijke theologie, heeft geleid tot het probleem van de humaniteit.

In de eerste drie hoofdstukken wordt dit probleem verhelderd door in te gaan op de historische achtergrond ervan zoals Löwith die schetst in zijn talrijke historisch-wijsgerige beschouwingen. Deze verheldering valt uiteen in drie nauw met elkaar samenhangende onderdelen: historisering, denaturering en secularisatie. In het onderdeel historisering wordt de ontwikkeling van het westerse denken geplaatst in het kader van de scheiding tussen natuur en geschiedenis. Vanaf Descartes heeft deze scheiding het westerse denken bepaald. Daarbij is de natuur ondergeschikt gemaakt aan de geschiedenis; een proces dat uitloopt op het historische denken van de negentiende en twintigste eeuw waarbij de historische wereld de enige werkelijkheid voor de mens is geworden. Deze ontwikkeling wordt in het onderdeel denaturering beschouwd als een uitleveren van de natuur aan historische doeleinden. De natuur komt in het kader te staan van het vooruitgangsgeloof. De mens is in het antropocentrische denken primair ten opzichte van de natuur. Het gevolg hiervan is wat Löwith 'Weltverlust' noemt: de mens verliest zijn plaats binnen de natuurlijke orde. In het derde onderdeel van de historische beschouwing ten slotte worden de beide eerder genoemde onderdelen verstaan als secularisaties van het christelijke denken. Het historische denken is een geseculariseerde vorm van de christelijke eschatologie en het primaat van de mens ten opzichte van de natuur vindt zijn oorsprong in de christelijke scheppingsleer waarin de natuur er is ten dienste van de mens.

In zijn verzet tegen het historische denken ontwikkelt Löwith het alternatief van een op Griekse leest geschoeide idee van de natuur, c.q. de wereld, die de mens en zijn geschiedenis omvat. De wereld wordt door hem verstaan als een fundamentele orde die mens en geschiedenis mogelijk maakt. Deze orde wordt gekenmerkt door onveranderlijkheid. In de oriëntatie op deze orde ziet hij de waarborg voor de humaniteit.

In het tweede gedeelte van deze studie is een onderzoek uitgevoerd naar de innerlijke consistentie en houdbaarheid van Löwiths stellingname. Daarbij is allereerst aandacht besteed aan de ontwikkeling die zich in zijn werk voordoet

in zijn verhouding tot het historisme. In zijn denken voor de jaren dertig (ik trek hier grofweg een grens) neemt hij een voorzichtig historicistische positie in. Na de turbulente ontwikkelingen echter in het Duitsland van de jaren dertig – zelf moet hij Duitsland verlaten – is er sprake van een heftige polemiek met het historische denken. In die polemiek wordt het belang van het denken van de Baselse historicus Jacob Burckhardt met zijn nadruk op de zichzelf gelijkblijvende mens als het hart van de geschiedenis, al duidelijk zichtbaar.

In zijn polemiek met het historisme komt Löwith met een viertal anti-historistische argumenten. Hij wijst het historisme af omdat het een gesecculariseerde vorm is van het christelijke geloof; hij aanvaardt de scheiding tussen natuur en geschiedenis niet; hij verzet zich tegen het relativisme en verwijt ten slotte het historisme de filosofie uit te leveren aan de tijd. In zijn argumentatie speelt met name in het als eerste genoemde punt zijn visie op de verhouding tussen geloven en weten op de achtergrond een belangrijke rol. Een filosofie die een beroep doet op rationeel niet beargumenteerbare, maar op grond van geloof aan te nemen zaken, kan voor hem wijsgerig niet voldoen.

In het kader van de gedachte van een alomvattende natuur ontwikkelt Löwith ook een ander concept van wat geschiedenis is. De geschiedenis ziet hij gekenmerkt door een dynamiek waarin menselijk handelen opgenomen wordt in een groter gebeuren dat als zodanig niet door dat handelen beoogd werd. Deze dynamiek is een natuurlijk gebeuren waarachter niet terug gevraagd kan worden. In zijn visie op de geschiedenis als natuurlijk gebeuren wijst Löwith, als consequentie van zijn afwijzing van het historische denken, op het gelijkblijvende in de geschiedenis. Dat gelijkblijvende heeft zijn basis in de zichzelf gelijkblijvende menselijke natuur als onderdeel van de alles omvattende natuurlijke wereld.

Geheel in de lijn van zijn verzet tegen het historische denken weigert Löwith te erkennen dat zijn beroep op de onveranderlijke natuurlijke wereld te karakteriseren valt als een reactie op de tijdsomstandigheden en zodoende historisch geconditioneerd zou zijn. Het is geen vlucht uit de geschiedenis in de onveranderlijke natuur. In het bijzonder in reactie op door Gadamer geuite kritiek geeft hij aan dat zijn vraag naar de omvattende natuur vrucht is van natuurlijke bodem: het is de eindigheid van de mens die deze vraag doet ontstaan. Overigens is er mijns inziens wel degelijk een verband aan te nemen tussen de ontwikkeling van zijn denken en de tijdsomstandigheden. Het samenvallen van de wending in zijn denken in de richting van de alomvattende natuur met de opkomst van het nationaal-socialisme wijst duidelijk in die richting. Desondanks heb ik geprobeerd Löwiths verweer tegen Gadamer – en andere critici – zoveel mogelijk recht te doen en zijn denken daarom niet te gemakkelijk als een vlucht uit de tijd geïnterpreteerd.

Het is met name in Löwiths reactie op Nietzsche dat duidelijk wordt dat een dergelijke interpretatie hem geen recht doet. Hij ziet namelijk Nietzsches gedachte van de eeuwige wederkeer vastlopen op het feit dat deze in feite het

product is van een op de spits gedreven moderniteit. De nihilistische mens van de moderniteit moet zich deel willen weten van de natuurlijke gang van de eeuwige wederkeer. In Nietzsches concept klinken echter allerlei tonen van de moderniteit mee, waardoor van een werkelijke terugkeer naar het Griekse gedachtegoed geen sprake kan zijn. Het grote verschil nu met Nietzsche is dat Löwith de gedachte van een terugkeer naar een als ideaal gedachte historische situatie, in casu die van de klassieke Grieken, als een onmogelijkheid beschouwt. Hij erkent de historisch gegroeide situatie en beseft dat van een terugkeer geen sprake kan zijn. Zijn verwijzingen naar het Griekse denken moeten daarom ook als exemplarisch getypeerd worden.

In al hetgeen hiervoor aan de orde is gesteld doet zich herhaaldelijk de vraag voor of de mens en de geschiedenis wel zo gemakkelijk in te voegen zijn in de natuurlijke orde als de beschouwingen van Löwith suggereren. Deze voor het probleem van de humaniteit cruciale vraag krijgt in het zesde hoofdstuk over natuur en mens alle aandacht. Al in het vroege werk *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* spreekt Löwith over de 'Doppelnatur' van de mens: hij wordt gekenmerkt door de dubbelheid van natuur en geest. Met het accent op de natuurlijke zijde van de mens onderscheidt Löwith zich van zijn leermeester Heidegger. Anderzijds is er in dit vroege werk nog alle ruimte voor de geestelijke zijde van de mens: zijn cultuurvormende arbeid, de vraag naar zin enzovoort. De mens transcendeert van nature zijn natuurlijkheid. In het latere werk verschuift het accent naar de natuurlijke zijde van de mens. Hij wordt dan gekwalificeerd als een raadselachtig wezen binnen de natuurlijke wereld. Enerzijds is hij volledig opgenomen in de omvattende natuurlijke wereld, anderzijds transcendeert hij echter de natuur.

Juist op dit uiterst belangrijke punt laten zich uiterst kritische vragen naar de consistentie van Löwiths wijsgerige beschouwingen stellen. Hij houdt namelijk staande dat het menselijk transcenderen van de natuur plaats vindt binnen de omvattendheid van de natuurlijke wereld. Een dergelijk constructie laat zich echter moeilijk denken. Wanneer Löwith handelt over het menselijke transcenderen krijgen vervreemding, denaturering, voortuitgang en dergelijke alle ruimte, maar die ruimte wordt teruggenomen wanneer de omvattendheid van de natuur geponeerd wordt. Het heeft er alle schijn van dat de interpreet voor een keuze staat: óf de mens gaat met zijn geschiedenis de natuur te boven óf er moet een dubbel natuurbegrip aangenomen worden. De geschiedenis laat zich niet loochenen. Deze problematiek kan geïllustreerd worden met het thema van de denaturering. Enerzijds wordt de denaturering volledig gehonoreerd in het kader van het menselijke vermogen tot transcenderen van de natuur. Het behoort tot de menselijke natuur. Anderzijds is het juist de denaturering die in de historische beschouwingen uiterst kritisch benaderd wordt.

Löwiths theorie betreffende natuurlijke wereld die mens en geschiedenis omvat blijkt dus vast te lopen in de antropologie. De vraag kan dan ook gesteld worden of de mens wel echt thuis komt in de natuur of dat de macht van

de geschiedenis dermate groot is dat die het eigenlijke element vormt waarin het menselijk leven zich voltrekt. Om Löwith echter geheel recht te doen moet aandacht besteed worden aan een uiterst belangrijk element in zijn denken: de scepsis. De erkenning van de geschiedenis wordt gedragen door de kritische distantie die de scepsis eigen is. De scepsis maakt een levenshouding mogelijk waardoor de mens temidden van de geschiedenis zich vrij weet en vanuit deze distantie nuchter de geschiedenis kan beschouwen. Zo kan de vervreemding gedragen worden. Deze sceptische mens verwijst naar de natuurlijke wereld als het geheel dat zijn bestaan en de geschiedenis waarin hij leeft, omvat.

In het afsluitende hoofdstuk van deze studie is geprobeerd een richting aan te geven om het probleem van de humaniteit in een verhistoriseerde wereld zoals Löwith dat in alle scherpheid heeft gesteld, te doordenken. Het vastlopen van Löwiths beschouwingen op het punt van het menselijke transcenderen waarbij de mens met zijn geschiedenis niet binnen de natuur bleef, maakt duidelijk dat de historiciteit van de mens ten volle gehonoreerd dient te worden. Tegelijk kan echter met Löwith ingestemd worden wanneer hij stelt dat het historisme de humaniteit bedreigt. In aansluiting bij het denken van M.C. Smit heb ik een poging gedaan aan beide gegevens recht te doen. Uitgaande van de idee van zin is gesteld dat de mens in de geschiedenis altijd een relatie heeft tot een normerende oorsprong. Deze oorsprong maakt de geschiedenis ook mogelijk, maar mag niet gezien worden als een Platoonse, buiten de geschiedenis staande idee. Liefde en gerechtigheid bijvoorbeeld vragen om voortdurende erkenning en doen een beroep op zinvol handelen van de mens. In dat zinvolle handelen realiseren ze zich. Humaniteit kan alleen dan gewaarborgd worden wanneer recht gedaan wordt aan de historiciteit van de mens, maar tegelijkertijd ook aan het feit dat hij voortdurend in een transcenderende relatie staat tot deze oorsprong. Door zo de mens te binden aan een normerende oorsprong gaat hij niet in de allesbeheersende macht van de geschiedenis ten onder.

Zusammenfassung

Die Befreiung eines Höhlenbewohners

Karl Löwith und die Wiederherstellung der Humanität

In vorliegender Studie wird an das Denken des deutschen Philosophen Karl Löwith (1897-1973) aus dem Problem der Humanität heraus herangegangen. Im Gegensatz zu einer Anzahl anderer Studien über ihn, steht in dieser Arbeit nicht sein historisch-philosophischer Beitrag im Vordergrund, sondern der Frage nach dem Menschlichen in einer historisierten Welt wird Aufmerksamkeit geschenkt. Dieses Problem erhält die für Löwith kennzeichnende Bedeutung durch seine These, dass die Humanität nur dann gewährleistet werden kann, wenn der Mensch in einen größeren Zusammenhang aufgenommen wird. Die Tatsache, so Löwith, dass zwei große Verbindungen, die antike Kosmologie und die christliche Theologie weggefallen sind, hat zum Problem der Humanität geführt.

In den ersten drei Kapiteln wird dieses Problem erläutert, indem der historische Hintergrund der Humanität vorgeführt wird, wie Löwith ihn in seinen vielen historisch-philosophischen Betrachtungen schildert. Diese Erläuterung besteht aus drei Aspekten, die aufs engste miteinander verbunden sind: Historisierung, Denaturierung und Säkularisation. Im Bereich der Historisierung wird die Entwicklung des westlichen Denkens in den Rahmen der Trennung zwischen Natur und Geschichte gestellt. Nach Löwith hat seit Descartes diese Trennung das westliche Denken bestimmt. Überdies hat man die Natur der Geschichte untergeordnet; Ein Prozess, der in das historische Denken des 19. und 20. Jahrhunderts mündet, ein Denken, in dem die historische Welt die einzige Wirklichkeit des Menschen geworden ist. Dies wird im Bereich Denaturierung als eine Entwicklung betrachtet, in der die Natur historischen Zielen ausgeliefert wird. Die Natur steht dann im Rahmen des Fortschrittsglaubens.

Der Mensch ist im antropozentrischen Denken der Natur übergeordnet, dessen Folge Löwith als „Weltverlust“ bezeichnet: Der Mensch verliert seine Position innerhalb der natürlichen Ordnung.

Zum Schluss, im dritten Aspekt der historischen Betrachtung werden die im Vorangehenden genannten Bereiche als Säkularisationen des christlichen Denkens verstanden. Das historische Denken ist, so Löwith, eine säkularisierte Form der christlichen Eschatologie und der Primat des Menschen in Bezug auf die Natur findet seinen Ursprung in der christlichen Schöpfungslehre, in der die Natur dem Menschen dient.

In seinem Widerstand gegen das historische Denken entwickelt Löwith die Alternative einer auf griechisches Gedankengut gestützten Idee der Natur

bzw. der Welt, die den Menschen und seine Geschichte umfasst. Die Welt wird von Löwith als eine grundlegende Ordnung verstanden, die Mensch und Geschichte ermöglicht.

Diese Ordnung wird durch Unabänderlichkeit gekennzeichnet. In der Betonung dieser Ordnung sieht er die Garantie für Humanität.

Im zweiten Teil dieser Studie wird die innerliche Konsistenz und die Haltbarkeit Löwiths Stellungnahme erforscht. Dabei wird zunächst der Entwicklung, die in seinem Werk auftritt in seiner Beziehung zum Historismus, Aufmerksamkeit gewidmet. In seinem Denken der dreißiger Jahre (ich ziehe hier grob eine Grenze) nimmt er eine vorsichtige historistische Position ein. Nach den turbulenten Entwicklungen jedoch im Deutschland der dreißiger Jahre- Löwith selbst muss Deutschland verlassen – ist die Rede von einer heftigen Polemik mit dem historischen Denken. In dieser Polemik wird die Bedeutung des Denkens des Historikers Jacob Burckhardt aus Basel mit seiner Betonung des an sich gleichbleibenden Menschen als Herz der Geschichte schon klar erkennbar.

In seiner Polemik mit dem Historismus bringt Löwith vier antihistorische Argumente vor. Er lehnt den Historismus ab, weil es seiner Meinung nach eine säkularisierte Form des christlichen Glaubens ist. Er akzeptiert keine Trennung zwischen Natur und Geschichte. Er widersetzt sich dem Relativismus und wirft schließlich dem Historismus vor, die Philosophie der Zeit auszuliefern. In seiner Begründung spielt vor allem im ersten genannten Aspekt seine Stellungnahme zur Beziehung zwischen Glaube und Wissen im Hintergrund eine wichtige Rolle. Eine Philosophie, die sich beruft auf rational nichtbegründete Elemente, die aufgrund des Glaubens anzunehmen sind, kann sich für ihn philosophisch nicht bewähren.

Im Rahmen des Gedankens einer allumfassenden Natur entwickelt Löwith ein anderes Geschichtskonzept. Die Geschichte sieht er als eine durch eine Dynamik gekennzeichnet, worin menschliches Handeln in ein größeres Geschehen integriert wird, das als solches nicht von diesem Handeln beabsichtigt wurde. Diese Dynamik ist nach Löwith ein natürliches Geschehen, hinter dem nicht zurückgefragt werden kann. In seiner Stellungnahme zur Geschichte als natürliches Geschehen verweist Löwith, als Folge seiner Ablehnung des historischen Denkens, auf das Gleichbleibende in der Geschichte. Das Gleichbleibende hat seine Grundlage in der an sich gleichbleibenden menschlichen Natur als Teil einer alles umfassenden natürlichen Welt.

Ganz im Zuge seines Widerstandes gegen historisches Denken weigert sich Löwith anzuerkennen, dass man seinen Beruf auf die unabänderliche natürliche Welt als eine Reaktion auf die Zeitverhältnisse kennzeichnen kann und deshalb historisch geprägt wäre. Es ist, so Löwith, keine Flucht aus der Geschichte in die unabänderliche Natur.

Besonders in Reaktion auf die von Gadamer geäußerte Kritik macht er

deutlich, dass seine Frage nach der umfassenden Natur Frucht des natürlichen Bodens ist: Es ist seines Erachtens die endliche Bedingtheit des Menschen, die diese Frage entstehen lässt.

Übrigens bin ich der Meinung, dass es sehr wohl einen Zusammenhang gibt zwischen der Entwicklung seines Denkens und den Zeitverhältnissen.

Die Tatsache, dass die Wende in seinem Denken in Richtung auf eine allumfassende Natur mit dem Anfang des Nationalsozialismus zusammenfällt, deutet darauf deutlich hin. Trotzdem habe ich versucht, Löwiths Verteidigung gegen Gadamer- und andere Kritiker - so viel wie möglich gerecht zu werden und sein Denken deshalb nicht zu leicht als eine Flucht aus der Zeit interpretiert.

Es geht namentlich in Löwiths Reaktion auf Nietzsche klar hervor, dass eine solche Interpretation ihm nicht gerecht wird. Er erkennt vor allen Dingen, dass Nietzsches Gedanke der ewigen Wiederkehr scheitert an der Gegebenheit, dass dieser Gedanke ein Produkt einer auf die Spitze getriebenen Modernität ist. Der nihilistische Mensch der Modernität muss sich nach Löwith darüber im Klaren sein, dass er Teil eines natürlichen Gangs der ewigen Wiederkehr ist. Im Konzept Nietzsches klingen aber, so Löwith, allerhand Töne der Modernität mit, wodurch von einer wirklichen Wiederkehr zum griechischen Gedankengut keine Rede sein kann. Löwith unterscheidet sich von Nietzsche dadurch, dass er den Gedanken einer Rückkehr zu einer als Ideal empfundenen historischen Situation, das heißt, dass er eine Rückkehr zu griechischem Denken als eine Unmöglichkeit betrachtet. Er anerkennt die historisch gewachsene Situation und sieht ein, dass von einer Wiederkehr keine Rede sein kann. Seine Hinweise auf das griechische Denken müssen deswegen denn auch als exemplarisch gedeutet werden.

Aus dem Vorangehenden drängt sich wiederholt die Frage auf, ob der Mensch und die Geschichte aber so leicht in die natürliche Ordnung eingefügt werden können wie die Betrachtungen von Löwith dies glauben machen wollen. Im sechsten Kapitel, in dem es sich handelt über Natur und Mensch, wird dieser für das Problem der Humanität entscheidenden Frage alle Aufmerksamkeit geschenkt. Schon in seinem früheren Werk „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“ spricht Löwith von der „Doppelnatur“ des Menschen, die durch die Zwiespalt zwischen Geist und Natur gekennzeichnet wird. Durch die Betonung der natürlichen Seite des Menschen unterscheidet Löwith sich von seinem Lehrer Heidegger. Andererseits widmet er in diesem früheren Werk der geistlichen Seite des Menschen, z.B. der kulturellen Tätigkeit, der Frage nach Sinn usw., ausreichend Aufmerksamkeit. Der Mensch transzendiert seine Natürlichkeit. In seinem späteren Werk verlagert sich der Akzent auf die natürliche Seite des Menschen. Dann wird der Mensch als ein rätselhaftes Wesen innerhalb einer natürlichen Welt qualifiziert. Einerseits ist er völlig in eine umfassende natürliche Welt aufgenommen, andererseits transzendiert er die Natur.

Gerade in diesem äußerst wichtigen Punkt lassen sich zur Konsistenz von Löwiths philosophischen Betrachtungen sehr kritische Fragen stellen. Er beharrt nämlich auf seinem Standpunkt, dass die menschliche Transzendenz der Natur innerhalb des Umfangs der natürlichen Welt stattfindet. Eine solche Konstruktion kann man sich im Grunde aber schwer vorstellen. Wenn Löwith spricht über die menschliche Transzendenz, dann bekommen Verfremdung, Denaturierung, Fortschritt und Ähnliches allen Raum, der aber zurückgenommen wird, wenn die These des Umfangs der Natur gestellt wird. Es hat allen Anschein, dass der Interpret sich entscheiden muss: Entweder der Mensch übersteigt mit seiner Geschichte die Natur, oder man muss annehmen, dass es ein doppeltes Naturbild gibt. Die Geschichte lässt sich nicht leugnen. Diese Problematik kann mithilfe des Denaturierungsthemas veranschaulicht werden. Einerseits wird die Denaturierung im Rahmen der menschlichen Fähigkeit zur Naturtranszendenz völlig akzeptiert. Es gehört nach Löwith zur menschlichen Natur. Andererseits ist es gerade die Denaturierung, die in den historischen Betrachtungen äußerst kritisch behandelt wird.

Es stellt sich folglich heraus, dass Löwiths Theorie angesichts der natürlichen Welt, die Mensch und Geschichte umfasst, an der Anthropologie zu scheitern droht. Die Frage, ob der Mensch tatsächlich in der Natur ankommt, oder dass die Macht der Geschichte dermaßen groß ist, dass sie das eigentliche Element bildet, worin das menschliche Leben sich vollzieht, ist meines Erachtens denn auch sehr berechtigt.

Um Löwith jedoch ganz gerecht zu werden, muss einen sehr wichtigen Element in seinem Denken berücksichtigt werden: die Skepsis. Die Anerkennung der Geschichte wird nach Löwith durch eine kritische Distanz getragen, die der Skepsis innewohnt. Die Skepsis ermöglicht eine Lebenshaltung, wodurch der Mensch sich mitten in der Geschichte frei weiß und aus dieser Distanz heraus die Geschichte ganz nüchtern betrachten kann. Auf diese Weise wird es möglich, die Verfremdung zu tragen. Dieser skeptische Mensch verweist auf die natürliche Welt als Ganzes, das seine Existenz und Geschichte, in der er lebt, umfasst.

Im Schlusskapitel dieser Arbeit habe ich zu deuten versucht, wie das Problem der Humanität in einer historisierten Welt, wie Löwith sie in aller Schärfe dargestellt hat, durchdacht werden kann. Das Scheitern von Löwiths Betrachtungen am Punkt der menschlichen Transzendenz, wobei der Mensch mit seiner Geschichte nicht innerhalb der Natur blieb, macht deutlich, dass die Historizität des Menschen völlig akzeptiert werden soll. Gleichzeitig kann man jedoch Löwith zustimmen, wenn er behauptet, der Historismus bedrohe die Humanität.

In Anlehnung an das Denken von M.C. Smit habe ich versucht, beiden Gegebenheiten gerecht zu werden. Ausgehend von der Sinnesidee bin ich davon ausgegangen, dass der Mensch in der Geschichte immer eine Beziehung zu einem normierenden Ursprung hat. Dieser Ursprung macht Geschichte auch

möglich, darf aber nicht als eine platonische Idee, die außerhalb der Geschichte steht, betrachtet werden. Liebe und Gerechtigkeit zum Beispiel fordern eine ständige Anerkennung und appellieren an sinnvolles Handeln des Menschen. In diesem sinnvollen Handeln stellt der Mensch sich dar. Humanität kann nur dann gewährleistet werden, wenn man der Historizität des Menschen gerecht wird, aber darüber hinaus auch der Tatsache, dass er fortwährend eine transzendierende Beziehung zu diesem Ursprung hat. Indem man den Menschen so an einen normierenden Ursprung bindet, versinkt er nicht in der allesbeherrschenden Macht der Geschichte.

Literatuurlijst

Primaire literatuur:

- Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, 9 delen (Stuttgart 1981-1988).
- Karl Löwith, *Wereldgeschiedenis. Wijsgerig en bijbels gezien* (Utrecht 1960). Dit is een vertaling van *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.
- Karl Löwith, 'Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith' in: *Der Spiegel* 20 oktober 1969, 204-211.
- Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Frankfurt am Main 1989).
- Karl Löwith, 'Fiala, die Geschichte einer Versuchung' in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* VI, 1 (1997), 136-167.
- 'Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith' in: Leo Strauss, *Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (Stuttgart 2001), 607-697.
- Karl Löwith, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941* (Stuttgart 2001).

Secundaire literatuur:

- Amorim Almeida, R. de, *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith* (Meisenheim am Glan 1976).
- Anz, W., 'Rationalität und Humanität. Zur Philosophie von Karl Löwith' in: *Theologische Rundschau* 36 (1971), 62-84.
- Bakker, N.T., *Geschiedenis in opspraak. Over de legitimatie van het concept geschiedenis. Een theologische verhandeling* (Kampen 1996).
- Barash, J.A., 'The sense of history: on the political implications of Karl Löwith's concept of secularization' in: *History and theory* 37 (1998), 69-82.
- Blumenberg, H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt am Main 1974).
- Boehm, R., 'Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie' in: *Zeitschrift für philosophischen Forschung* 10 (1956), 94-109.
- Boer, Th. de, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie* ('s-Gravenhage 1989).
- Idem, 'Contouren van een niet-relativistisch pluralisme' in: Th. de Boer, S. Griffioen, *Pluralisme. Cultuurfilosofische beschouwingen* (Amsterdam/Meppel 1995), 162-179.
- Buijs, G.J., *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin* (Meppel 1998).
- Caracciolo, Alberto, *Karel Löwith* (Brescia 1997).

- Choi, Sung-Sik, *Der Mensch als Mitmensch. Eine Untersuchung über die Strukturanalyse des Miteinanderseins von Karl Löwith im Vergleich mit dem dialogischen Denken von Martin Buber* (Keulen 1993).
- Chytry, Josef, 'Zur Wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger' in: Dietrich Papenfuss / Otto Pöggeler (red.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2: Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt/M 1990), 87-99.
- Ćović, Ante, 'Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur 'natürlichen Welt'' in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), 182-192.
- Crosilla, Pietro, *Pensiero e storia nel confronto fra Karl Löwith e Martin Heidegger* (Triest 1998).
- Dabag, Mihran, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie* (Bochum 1986).
- Dassen, P., *De onttovering van de wereld. Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland, 1890-1920* (s.l. 1999).
- Descartes, R., *Meditaties: meditaties over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en het onderscheid van lichaam en ziel worden bewezen* (Meppel/Amsterdam 1989).
- Dietrich, G.-H., *Das Verständnis von Natur und Welt bei Rudolf Bultmann und Karl Löwith. Eine vergleichende Studie* (Hamburg 1986).
- Donaggio, E., 'Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens' in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000), 37-48.
- Idem, 'La misura dell'ambiguità. L'io e l'altro in uno scritto di Karl Löwith' in: *La società degli individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee* 4 (2000), 43-53.
- Idem, 'L'individuo e il tribunale del mono. Antropologia e filosofia della storia in Karl Löwith' in: *La società degli individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee* 8 (2000), 29-37.
- Dunk, H.W. v.d., 'Karl Löwith: terugblik op Duitsland en jodendom' in: *Elke tijd is overgangstijd* (1996), 279-288.
- Elst, A. van der, 'Karl Löwith: op zoek naar het natuurlijk fundament' in: Theo de Boer / Sander Griffioen (red.), *Pluralisme. Cultuurfilosofische beschouwingen* (Amsterdam / Meppel 1995), 68-82.
- Emmerich, W., 'Heilsgeschehen und Geschichte – nach Karl Löwith' in: *Sinn und Form* 46 (1994), 894-915.
- Evink, C.E., *Transcendentie en inscriptie. Jacques Derrida en de hubris van de metafysica* (Delft 2002).
- Fergani, F., 'Il 'bifrontismo' di Hegel e la sinistra Hegeliana (A proposito dell' antologia di Karl Löwith)' in: *Il pensiero critico* 1961 (3) 2-3, 69-96.
- Fetscher, J., Recensie van K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* in: *Zeitwende/Die neue Furche* 25 (1954), 265-267.

- Fox, R.L., *Pagans and Christians in the mediterranean world from the second century A.D. to the conversion of Constantine* (Londen, 1986).
- Franceschelli, Leonardo, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla* (Rome 1997).
- Fries, H., Recensie van K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche in: *Theologische Quartalschrift* (1951) 498-501.
- Gadamer, H-G., 'Hermeneutik und Historismus' in: Idem, *Gesammelte Werke* Band 2 (Tübingen 1986), 387-424.
- Idem, 'Karl Löwith zum 70. Geburtstag' in: Hermann Braun / Manfred Riedel (red.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart 1967), 455-458.
- Idem, 'Karl Löwith' in: *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (Frankfurt/M 1977), 231-139.
- Gallo, Cristina, *Natura e storia nel pensiero di Karl Löwith* (Triest 1996).
- Geertsema, H.G., *Het menselijk karakter van ons kennen* (Amsterdam 1992).
- Gloge, G., 'Karl Löwiths Kritik der geschichtlichen Existenz' in: *Theologische Literaturzeitung* 87 (1962), 81-90.
- Grassi, Ernesto, 'La teoria dell' eterno ritorno di Nietzsche' in: *Sophia* 4 (1936), 191-200.
- Griffioen, S., *De roos en het kruis. De waardering van de eindigheid in het latere denken van Hegel* (Assen / Amsterdam 1976).
- Idem, *Moed tot cultuur. Een actuele filosofie* (Amsterdam 2003).
- Guida, Giuseppe, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith* (Mailand 1996).
- Haas, A., Recensie van K. Löwith, Natur und Humanität des Menschen in: *Scholastik* 37 (1962), 415.
- Habermas, J., 'Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein' in: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main 1971), 116-140.
- Haftesbrink, H., Recensie van Karl Löwith, Von Hegel bis Nietzsche in: *Philosophy and phenomenological research* 2 (1941/42), 259-263.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (Tübingen 1993; zeventiende druk).
- Idem, 'Die Zeit des Weltbildes' in: *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970* (Frankfurt am Main 1977), 75-113.
- Idem, 'Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith' in: Dietrich Papenfuss / Otto Pöggeler (red.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2: Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt/M 1990), 27-39.
- Heiderich, Birgit, 'Zum Agnostizismus bei Karl Löwith' in: H.R. Schlette, *Der moderne Agnostizismus* (Düsseldorf 1979), 92-109.
- Heise, W., 'Aufgeklärte Gegenauflärung. Bemerkungen zu Karl Löwith: Zur Kritik der christlichen Überlieferung' in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 16 (1968), 1347-1355.

- Henrich, Dieter, 'Sceptico Sereno. Rede am 9.1.1967' in: H. Braun/ M. Riedel (Herausg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart 1967), 458-463.
- Heraclitus, *Fragmenten*, bezorgd, vertaald en toegelicht door J. Mansfeld (Amsterdam, 1987).
- Heussi, K., *Die Krisis des Historismus* (Tübingen 1932).
- Heyde, Ludwig, *De maat van de mens. Over autonomie, transcendentie en sterfelijkheid* (Amsterdam 2000).
- Hofmeister, Heimo, 'Karl Löwiths Skepsis gegenüber aller Heilsgeschichte' in: *Evangelische Theologie* 59 (1999), 435-443.
- Hosoya, S., 'Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche Bemerkung zu K. Löwith' in: H. Braun/ M. Riedel (Herausg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart 1967), 156-177.
- Hudson, W., 'After Blumenberg: historicism and philosophical anthropology' in: *Theory and society* 22 (1993), 109-116.
- Jaeger, Michael, *Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin* (Stuttgart 1995).
- Idem, 'Goethe oder Nietzsche. Karl Löwiths philosophische Goethe Rezeption' in: *Goethe Jahrbuch* 112 (1995), 321-332.
- Kern, W., Recensie van K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* en *Die Hegelsche Linke* in: *Scholastik* 38 (1963), 70-72.
- Idem, Recensie van K. Löwith, 'Hegels Aufhebung der christlichen Religion' in: *Scholastik* 38 (1963), 120.
- Klaghofer, W., 'Skepsis – Resignation – Frage. Zum 100. Geburtstag Karl Löwiths' in: *Frankfurter Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 44 (1997), 355-367.
- Klapwijk, J., *Tussen historisme en relativisme. Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch* (Assen 1970).
- Idem, *Transformationele filosofie. Cultuurpolitieke ideeën en de kracht van een inspiratie* (Kampen 1995).
- Landgrebe, L., 'Das philosophische Problem des Endes der Geschichte' in: Idem, *Phänomenologie und Geschichte*, 182-201.
- Lazzarini, R., 'Un critico del ritorno alla natura' in: *Logos* (1937, 20).
- Liebsch, Burkhard, *Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths* (Würzburg 1995).
- Lemaire, Ton, *Over de waarde van kulturen* (Baarn 1976).
- Litt, Theodor, *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins* (Heidelberg 1956).
- Lubasz, H., Recensie van K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz* in: *History and theory* II (1962), 209-217.
- McIntire, C.T., 'Dooyeweerts philosophy of history' in: idem (editor),

- The legacy of Herman Dooyeweerd: reflections on critical philosophy in the christian tradition* (Lanham 1985) 81-118.
- Mehring, Reinhard, 'Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'' in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47 (1995) Heft 1, 231-248.
- Meyer, A.H., *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths* (Würzburg 1977).
- Moretto, Giovanni, 'Intersoggettività e Natura in Karl Löwith' in: *Archivio di filosofia* 54 (1986), 707-723.
- Mul, J. de, *De tragedie van de eendigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven* (Kampen 1993).
- Müller, J., Recensie van K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* in: *Theologische Quartalschrift* (1955), 354-355.
- Idem, Recensie van K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* in: *Theologische Quartalschrift* (1957), 93/94.
- Ogiermann, H., Recensie van K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen: Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* in: *Scholastik* 37 (1962), 134-144.
- Ott, H., 'Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit' in: *Theologische Rundschau* 21 (1953), 63-96.
- Idem, *Unterwegs zu Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt / New York 1988).
- Oudemans, Th.C.W., 'Finaliteit in de geschiedenis: de skepsis van K. Löwith' in: *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap* 21e jrg. nr. 1 (1980/81), 24-32.
- Pansa, Birgit, *Juden unter japanischer Herrschaft. Jüdische Exilerfahrungen und der Sonderfall Karl Löwith* (München 1999).
- Papone, A., Recensie van K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* in: *Pensiero* 12/13 (1967), 221-225.
- Parente, Alfredo, 'Presunta origine tomistica del 'verum et factum' vichiano in un saggio di Karl Löwith' in: *Rivista di studi crociani* 11 (1974), 377-388.
- Pievatolo, Maria Chiara, *Senza scienza nè fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith* (Napels 1991).
- Popper, K. R., *The poverty of historicism* (1957).
- Quarch, Christoph, 'Der Geschichte zum Trotz. Karl Löwiths Plädoyer für eine philosophische Skepsis' in: *Evangelische Kommentare* 30 (1997), 32-33.
- Quattrocchi, L., 'Il pensiero di Karl Löwith' in: *Giornale critico della filosofia italiana* 38 (1959), 259-264.
- Regnier, Marcel, 'Karl Löwith. In memoriam' in: *Archives de philosophie* 37 (1974), 177-180.
- Ricoeur, P., 'Remarques sur la communication de prof. K. Löwith' in:

- H.G. Gadamer (red.), *Truth and historicity* (Den Haag 1972) 22-28.
- Riedel, Manfred, 'Karl Löwiths philosophischer Weg' in: *Heidelberger Jahrbücher* 14 (1970), 120-133.
- Ries, Wiebrecht, *Karl Löwith* (Stuttgart 1992).
- Riesterer, B.P., *Karl Löwith's view of history: a critical appraisal of historicism* (Den Haag 1969).
- Ritter, J./Gründer, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 2, 3, 5, 6 en 10 (Darmstadt 1972, 1974, 1980, 1984, 1998).
- Rossi, M., 'La filosofia e l'uomo in due scritti recenti di Karl Löwith e F. Lombardi' in: *Giornale critico della filosofia italiana* 42 (1963), 522-543.
- Rossi, P., 'Sulla sinistra hegeliana' in: *Rivista critica di storia della filosofia* nr. 3 (1961), 327-330.
- Ruh, U., *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte* (Freiburg 1980).
- Saebo, Odd K. 'Sekularisering av den kristne historieforståelsen. Teorier om millenaristiske og eskatologiske motivers betydning for moderne historieforståelse og totalitære ideologier hos Norman Cohn og Karl Löwith' in: *Un teolotidsskrift utg. av det Teologiske Menighetsfakultets studenter Oslo* 31 (1998), 45-61.
- Sass, H.M., 'Urbanität und Skepsis: Karl Löwiths kritische Theorie' in: *Philosophische Rundschau* 21 (1975), 1-23.
- Sauer, R., 'Scepsi e fede nella storia universale, Scritti di...Karl Löwith...' in: *Apocalisse e insecuritas (Archivio di filosofia 1954, nr. 2, Milaan 1954)*.
- Schatz, O. (Herausg.), *Hat die Religion Zukunft?* (Graz / Wenen / Keulen 1971).
- Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (8^e druk; Bern 1975).
- Schmitt, Carl, 'Drei Stufen historischer Sinngebung' in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 5 (1950), 927-931.
- Schneider, W., Recensie van K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Meta-physik von Descartes bis zu Nietzsche* in: *Zeitschrift für philosophischen Forschung* 23 (1959), 664-668.
- Schwartz, B., 'Antwort an einen Atheisten' in: *Der grosse Entschluss* 21 (1966), 260-263.
- Schweitzer, C.G., 'Zur Methode der Hegel-interpretation. Eine Entgegnung aus Karl Löwiths 'Hegels Aufhebung der christlichen Religion' in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 5 (1963), 248-265.
- Schwentker, Wolfgang, 'Karl Löwith und Japan' in: *Archiv für Kulturgeschichte* 76 (1994) Heft 2, 415-449.
- Seward, G.C., Recensie van K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* in: *The journal of philosophy* 40 (1943), 47-49.
- Siegmund, G., 'Neue Nietzschebücher, Rezension zu K. Löwith, Nietz-

- schies Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen' in: *Philosophisches Jahrbuch* 51 (1938), 481.
- Smit, M.C., *De eerste en tweede geschiedenis. Nagelaten geschriften van Meijer C. Smit* (Amsterdam 1987).
- Stevens, B., 'Karl Löwith et le nihilisme japonais' in: *Revue philosophique de Louvain* jrg. 93 nr. 4 (1994), 508-545.
- Sturm, E., 'Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Paul Tillich und Karl Löwith' in: G. Hummel, *Truth and history – a dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI international symposium held in Frankfurt/M 1996* (Berlijn 1998), 239-254.
- Syse, Henrik, 'Karl Löwith and E. Voegelin on christianity and history' in: *Modern Age* 42 (2000) afl. 3, 253-262.
- Timm, H., 'Karl Löwith und die protestantische Theologie' in: *Evangelische Theologie* 27 (1967), 573-594.
- Idem, 'Amor Fati? Karl Löwith über Christen- und Heidentum' in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 19 (1977), 78-94.
- Tolstoj, L.N., *Verzamelde werken* deel 4 (Amsterdam 1966).
- Tota, E., Recensie van K. Löwith, *La sinistra Hegeliana*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* (1961), 263-269.
- Tripodi, Anna Maria, *Löwith e l'Occidente* (Venetië 1997).
- Vogel, P., Recensie van K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 10 (1957), 97-99.
- Wallace, R.M., 'Progress, secularization and modernity: the Löwith Blumenberg debate' in: *New German critique* 8/9 (1981/82), 63-79.
- Weber, M., *Wetenschap als beroep en roeping* (Alphen aan den Rijn 1970).
- Weissberg, Liliane, 'Preisfragen zu einem Leben in Deutschland vor und nach 1933. Das Beispiel Karl Löwith' in: *Exil: Forschung, Erkenntnis, Ergebnisse* 18 (1998) Heft 2, 14-23.
- Wildiers, Max, *Kosmologie in de westerse cultuur* (Kapellen 1988).
- Willemsen, M., *Kluizenaar zonder God. Friedrich Nietzsche en het verlangen naar bevrijding en verandering* (Amsterdam 1997).
- Wolin, R., *Heideggers children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (New York 2001).
- Zanardo, A., 'Heidegger e il naturalismo di Löwith' in: *Rivista critica di storia della filosofia* 24 (1969), 312-324.
- Idem, 'Una critica non marxista di Heidegger' in: *Filosofia e socialismo* (1974).

Register

- Amorim Almeida, R. de, 178, 192
 Anz, W., 19, 101, 140, 148, 185, 208
 Augustinus, A., 59-61, 65, 224
- Bacon, F., 44
 Bacon, R., 43
 Bakker, N.T., 17
 Barash, J.A., 79, 135, 140
 Barth, K., 134, 135
 Bloch, E., 98
 Blumenberg, H., 79
 Boer, Th. de, 75, 120, 122, 201
 Bossuet, 61
 Buijs, G.J., 18, 107
- Choi, S-S, 85, 156
 Chytry, J., 90
 Čović, A., 21, 80 192, 201, 216
 Croce, B., 61, 114
- Dabag, M., 20, 21, 80, 85, 89, 90, 101, 115, 118, 136, 165, 170, 178, 188, 190, 196, 198, 200, 201, 205, 215
 Dassen, P., 11
 Descartes, R., 18, 23-26, 37, 44-48, 50, 52, 59-62, 65, 66, 69, 70, 77, 118, 129, 159, 175, 185
 Dietrich, G.-H., 88, 90
 Diltthey, W., 18, 35, 36, 42, 51, 75, 86, 87, 104, 105, 108, 110, 113, 114, 117, 118, 128, 129, 134, 150, 161, 206
 Donaggio, E., 14, 85, 89, 156, 161, 183, 185, 197
- Donne, J., 53
 Dooyeweerd, H., 101, 223
- Elst, A. van der, 122
 Emmerich, W., 214
 Engels, F., 16, 32
 Evink, C.E., 20
- Fiala(=Löwith), 11-13, 170
 Fox, R.L., 76
- Gadamer, H.-G., 14, 15, 17, 37, 85, 117, 129, 137-139, 141, 145, 149, 150, 154, 187, 190-192, 199
 Gehlen, A., 168
 Goethe, J.W. von, 114, 147, 148, 189
 Griffioen, S., 28, 120, 122, 206, 223
- Habermas, J., 21, 119, 120, 139-141, 145, 150, 187
 Hegel, G.W.F., 16, 18, 26-40, 48-49, 55, 62-64, 67, 69, 71-75, 77, 79, 80, 93, 98-102, 105, 108, 112-118, 120, 123, 136, 140, 144, 148, 162, 163, 173, 175, 179, 183, 186, 191, 200, 204, 206, 215
 Heidegger, M., 13-16, 19, 21, 35-39, 43, 46, 51-53, 59, 64-68, 78, 79, 84, 85, 89, 90, 93, 99, 102, 109, 113, 133, 136, 137, 146, 156-161, 166, 174, 178, 180, 183, 185, 187, 188, 191, 193, 197, 198, 200, 208,

- 210, 212
Heiderich, B., 12, 13, 117, 148, 177, 184, 192, 200
Heise, W., 136-138, 141
Henrich, D., 16, 89, 137, 148, 189
Heraclitus, 76
Heussi, K., 24, 97
Heyde, L., 180
Hitler, A., 14, 15, 109, 133
Hofmeister, H., 137, 148
Hosoya, S., 142, 177-182, 186, 188, 189, 195, 198, 215
Humboldt, W. von, 123, 124, 154
Hume, D., 170
Husserl, E., 13, 23, 70

Jaeger, M., 18, 135, 148, 189, 191, 199
Joachim van Fiore, 133

Kant, I., 13, 46-48, 54, 59, 61, 62, 71, 91, 93, 118, 130, 162, 164, 206
Kern, W., 148, 162
Kierkegaard, S., 32-34, 37, 39, 54, 105, 108, 113, 137, 144, 189, 190, 204
Klaghofer, W., 89, 135, 185, 187, 190, 197, 200
Klapwijk, J., 95, 97, 99, 100, 206

Lemaire, T., 204
Liebsch, B., 90, 94, 135, 137, 148, 165, 177, 183, 184, 187-189, 196-198, 201, 210, 217, 218
Litt, Th., 215
Lubasz, H., 100-102, 119
Lukács, G., 98

Marx, K., 32-34, 39, 49, 50, 62, 63, 69, 74, 77, 98, 99, 108, 113, 115, 136, 144, 184
McIntire, C.T., 101, 223
Mehring, R., 191, 192, 199
Meyer, A.H., 24, 88, 91, 141, 156, 177, 191, 205
Mul, J. de, 75, 206

Niebuhr, R., 17
Nietzsche, F., 12, 14, 16, 18, 21, 22, 26-39, 54, 63, 72-75, 77, 79, 80, 85, 89, 98, 105, 111-115, 132, 135, 137, 139, 141-150, 153, 154, 156, 161, 180, 181, 183-185, 189, 191-193, 197, 200, 217, 228, 233

Ott, H., 15, 141
Oudemans, Th.C.W., 115, 116, 196, 213, 215
Overbeck, F., 118, 200

Pansa, B., 12, 17, 133
Pascal, B., 54, 72, 75, 214
Plato, 80, 108, 209, 216
Plotinus, 80
Popper, K.R., 23

Quarch, C., 190

Ricoeur, P., 141
Riedel, M., 16, 18, 141, 142, 148, 165, 184, 188, 191, 196, 199, 200
Ries, W., 18, 21, 156, 183, 190, 191
Riesterer, B.P., 106, 112, 114, 123, 131, 135, 137, 150, 156, 158, 161
Rousseau, J.J., 105, 148
Ruge, A., 32

Ruh, U., 80

 Schatz, O., 192
 Scheler, M., 106, 108, 167
 Schelling, Fr.W.J., 91
 Schmitt, C., 12, 79, 107-109,
 113, 119, 133, 135, 184,
 191, 192, 199
 Schopenhauer, A., 12, 13
 Schwentker, W., 17, 136
 Scipio, 124
 Smit, M.C., 131, 219, 220,
 224-226
 Spinoza, B., 92, 148
 Stevens, B., 17
 Sturm, E., 112, 134, 197
 Syse, H., 17, 136

 Tillich, P., 17, 112, 134, 197
 Timm, H., 134, 139, 183, 188,
 200
 Tolstoj, L.N., 164

 Vico, G., 24-26, 45, 46, 48, 50,
 59-61, 101, 118

 Weber, M., 11, 18
 Weissberg, L., 16
 Wildiers, M., 80
 Willemsen, M., 183
 Wolin, R., 18, 66, 136, 156,
 187, 210